

Danilo
Marcondes

RAÍZES

Ceticismo e
filosofia moderna

DÚVIDA



Danilo Marcondes

Raízes da dúvida

Ceticismo e filosofia moderna



Sumário

4. Introdução

5. 1. A tradição cética

1. As origens •
2. Os diferentes “Ceticismos” •
3. O percurso do cético •
4. Ceticismo Dialético e Ceticismo Terapêutico •
5. O declínio do Ceticismo e sua retomada no Renascimento •
6. Tipos de Ceticismo

6. 2. O arsenal cético: os tropos de Agripa e de Enesidemo

1. A argumentação cética •
2. Ceticismo e lógica •
3. Os tropos de Agripa •
4. Os tropos de Enesidemo

7. 3. O retorno dos céticos: a retomada do Ceticismo Antigo no período moderno

1. Uma nova interpretação do surgimento da Modernidade •
2. Ceticismos Antigo e Moderno •
3. Um novo Ceticismo?

8. 4. Ceticismo e Novo Mundo

1. [A descoberta do Novo Mundo •](#)
2. [O argumento antropológico •](#)
3. [O Novo Mundo e o pensamento moderno](#)

9. 5. O argumento do conhecimento do criador

1. [Introdução •](#)
2. [O argumento do conhecimento do criador como argumento cético •](#)
3. [Por que o argumento do conhecimento do criador não existe na filosofia antiga? •](#)
4. [Quando se deu a mudança no conceito de “conhecimento do criador”? •](#)
5. [O argumento do conhecimento do criador na filosofia moderna •](#)
6. [A metáfora do relógio](#)

10. 6. Dúvida cética e pensamento moderno

1. [A dúvida cética •](#)
2. [Dúvida e Ceticismo Moderno](#)

11. 7. Rústicos × Urbanos: o problema do insulamento

1. [Ceticismo e vida prática •](#)
2. [O insulamento •](#)
3. [Uma análise pragmática da suspensão do juízo](#)

12. 8. Uma filosofia cética hoje?

1. [A retomada do Ceticismo no período contemporâneo •](#)
2. [Sentidos de “ceticismo” na Filosofia Analítica •](#)
3. [Wittgenstein e Ceticismo: filosofia e experiência comum •](#)

4. [A filosofia como método de investigação •](#)
5. [A filosofia como terapia •](#)
6. [A filosofia e a vida comum •](#)
7. [Linguagem, análise e significado •](#)
8. [O oculto •](#)
9. [Insulamento e filosofia contemporânea](#)

13. [Considerações finais](#)

14. [*Painel cronológico da tradição cética*](#)
15. [*Notas*](#)
16. [*Referências bibliográficas*](#)

Para Maria Inês e Danilo

Introdução

A DÚVIDA TEM RAÍZES? No pensamento moderno ela se origina de um conjunto de reviravoltas nas crenças aparentemente mais sólidas. Tem raízes, portanto, porque depende de que aquilo em que acreditamos seja, por vários motivos, posto em questão. Ludwig Wittgenstein, em *Sobre a certeza*,^a diz que a dúvida pressupõe um horizonte de crenças e que por isso não pode ser um pensamento originário. Assim, a dúvida teria, inevitavelmente, raízes em crenças. Já a dúvida metódica, proposta por René Descartes nos primórdios da Modernidade, é a atitude, característica do filósofo de inspiração cética, de “duvidar de tudo”, só aceitando como verdadeiro o que resista a essa dúvida radical.¹

Um dos objetivos centrais deste livro consiste precisamente em mostrar a diferença fundamental entre a filosofia cética antiga, em que a dúvida não tem essa importância, e o pensamento moderno, quando ela consiste na etapa preparatória para a filosofia crítica. É preciso esclarecer, portanto, até que ponto a dúvida moderna tem raízes no Ceticismo Antigo. O pano de fundo aqui será, pois, o confronto entre o Ceticismo Moderno, que herdamos até hoje e se caracteriza pela dúvida, e o Antigo, em que a noção central não é a dúvida, mas a *sképsis*, ou investigação, a *diaphonía*, ou conflito, e a *époché*, ou suspensão do juízo.

A fim de analisar as raízes da dúvida nesses dois contextos, apontarei as características definidoras do pensamento cético antigo, suas várias vertentes, seu desenvolvimento e posterior crise, chegando à sua quase extinção no contexto do Helenismo e da Antiguidade tardia. Em seguida, discutirei os fatores que levaram à sua retomada na Modernidade e à sua consequente transformação, dando origem ao Ceticismo Moderno, o qual, se guarda alguma relação com o Ceticismo Antigo, é ao mesmo tempo profundamente diferente.

A Modernidade é um período histórico marcado pela introdução de novas questões e de novas formas de pensar. Mesmo que essa ruptura radical com a tradição tenha sido questionada em vários aspectos – por exemplo, pelos chamados continuístas, como A.C. Crombie, que defende, em *Medieval and Early Modern Science*, as origens medievais da Ciência Moderna, e por historiadores da filosofia como Étienne Gilson, que destaca a influência escolástica em Descartes –, ainda assim a originalidade do pensamento moderno em relação ao que o antecedeu é evidente em vários sentidos, conforme veremos.

A história da retomada do Ceticismo Antigo na formação do pensamento moderno tem sido analisada em obras que revolucionaram a interpretação desse momento crucial da Modernidade, revelando não ser possível compreender o período sem levar em conta essa influência. Notadamente, Richard H. Popkin, em sua *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*, Charles B. Schmitt, em *Cicero Scepticus*, e, mais recentemente, Luciano Floridi, em *Sextus Empiricus: the Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, detalharam como o Humanismo Renascentista, a Reforma Protestante e a Revolução Científica transformaram o mundo de meados do século XV até o século XVII. Tal transformação fez com que os pensadores da época se defrontassem com questões que lhes pareceram análogas, sob muitos aspectos, às discutidas pelos céticos do Helenismo.

Assim, problemas enfrentados no passado ressurgiram com novas características e em outro contexto, ao lado da retomada do interesse por obras que veicularam a filosofia cética antiga, como as de Cícero, Sexto Empírico e Diógenes Laércio, traduzidas e publicadas no Renascimento. A difusão dos textos desses autores contribuiu de forma decisiva para produzir uma versão nova de Ceticismo, e foi nesse ambiente que a noção moderna de dúvida acabou sendo formulada.

Ainda dentro da análise desse período, dedico um capítulo inteiro (Cap.4) a uma questão que, em meu entendimento, tem sido inexplicavelmente negligenciada pela filosofia, embora não pela antropologia nem pela história: em que medida o descobrimento do Novo Mundo e a imensa literatura gerada a partir daí podem ser considerados decisivos para a formação do pensamento filosófico moderno? À primeira vista parece

surpreendente que a história da filosofia, particularmente no contexto contemporâneo, não tenha atribuído nenhum significado especial à descoberta do Novo Mundo nem tenha se preocupado em interpretá-lo como parte da formação e do desenvolvimento da Modernidade.

Os historiadores nos ensinam que o passado muda conforme o presente, pois revemos constantemente os acontecimentos e suas evidências segundo nossos diferentes pontos de vista e interesses. Nesse sentido, a interpretação que fazemos hoje da série de eventos denominada “descobrimento do Novo Mundo” é radicalmente diferente da percepção dos cronistas do século XVI e dos historiadores do século XVIII, como William Robertson e o abade Raynal, ou do século XIX, como William Prescott, cada qual com sua visão a partir dos problemas de seu tempo.²

Mais especificamente me interessa discutir a interpretação inovadora do pensamento moderno desenvolvida por historiadores do Ceticismo, como os citados Richard H. Popkin e Charles B. Schmitt, que assinalaram a forte influência nesse processo da retomada do Ceticismo Antigo durante o Renascimento, sobretudo no século XVI. Mostrarei como, além da Reforma Protestante (1517) e da Revolução Científica (1543), de fato o descobrimento do Novo Mundo representou um terceiro fator fundamental na formação do pensamento moderno, aprofundando a ruptura com a tradição – especialmente com o ambiente medieval, mas também com a concepção de mundo antiga, o que pode ser interpretado como “a crise cética” do início do pensamento moderno. Na verdade, de um ponto de vista cronológico, o descobrimento do Novo Mundo, em 12 de outubro de 1492, antecipou os dois outros fatores. Em um sentido conceitual, pertence ao mesmo contexto de discussão e, de certa forma, o inaugura.

Trata-se, portanto, de um fator histórico importante na constituição do solo em que o Ceticismo Antigo foi retomado, levantando questões que seriam discutidas por um pensamento fortemente influenciado por ele. Contudo, já haveria um conhecimento prévio de tais ideias pelos renascentistas, ao menos a partir de algumas fontes céticas da Antiguidade grega, o que certamente colaborou para a formação da mentalidade de muitos dos que escreveram sobre o Novo Mundo e interpretaram o significado dos descobrimentos em relação à tradição clássica e ao mundo

Europeu. É o caso dos navegadores Cristóvão Colombo e Américo Vespúcio e do cronista Pedro Mártir de Angleria, significativamente pertencentes ao período do Renascimento.

Pode-se dizer que, até certo ponto, o pensamento moderno foi influenciado por um primeiro momento da retomada do Ceticismo Antigo, principalmente em Florença. Em seguida, as grandes transformações pelas quais o mundo europeu passava deram uma nova dimensão à leitura dos cétricos antigos, reforçando e ampliando o interesse por essa discussão. Houve, pois, um segundo momento da retomada do Ceticismo Antigo que recebeu um novo sentido quando visto em relação a essas transformações.

Entre os questionamentos cétricos que serão aqui abordados no contexto do século XVI – inicialmente do ponto de vista religioso, com a Reforma Protestante, e em seguida, numa linha epistemológica, com a Revolução Científica – veremos que o descobrimento do Novo Mundo trouxe uma questão nova. A saber, a questão sobre a natureza humana, que o contato com os povos do continente recém-descoberto pelos europeus alçou para o primeiro plano, colocando em debate um dos conceitos mais importantes da tradição filosófica grega, herdado e adotado pelo Cristianismo: a universalidade da natureza humana.

À importância desse aspecto específico da descoberta do Novo Mundo pelos europeus para a discussão cétrica no início do pensamento moderno deu o nome de argumento antropológico. Isso significa que a questão sobre a natureza humana demandou a formulação de um novo argumento cétrico sobre se haveria de fato uma natureza humana universal. Questão essa, por sua vez, com raízes já na Antiguidade, nos tropos (ou modos) de Enesidemo, principalmente o 2º, sobre a diversidade da natureza humana, e o 10º, o chamado “tropo moral” (ver Cap.2).

Porém, como dito, a correlação entre o descobrimento do Novo Mundo e a retomada do Ceticismo raramente tem sido feita, mesmo pelos historiadores, e é quase totalmente ausente da consideração dos filósofos. Embora Michel de Montaigne, por exemplo, seja reconhecido como um dos mais originais pensadores cétricos do período moderno, os especialistas em sua obra não têm feito essa conexão entre o Ceticismo, que pode ser considerado o pano de fundo do pensamento de Montaigne, e

o Novo Mundo. Este é uma referência importante em sua obra, para além até mesmo dos dois textos mais diretamente consagrados ao tema: “Os canibais” e “Os coches”, ambos em *Ensaaios* (I, 31 e III, 6).^b

Esse quadro da retomada do Ceticismo Antigo é característico do século XVI. No século XVII a retomada seria diferente do ponto de vista filosófico. Descartes, Pierre Gassendi, Baruch Spinoza, Blaise Pascal... toda uma série de filósofos que não hesitaríamos em situar entre os mais importantes de sua época e de toda a tradição filosófica praticamente nada tiveram a dizer sobre as questões referentes à natureza humana suscitadas pelo contato com os povos do Novo Mundo. Por que o silêncio? Em uma perspectiva histórica, proponho que para compreender a especificidade do século XVI é necessário entender o século XVII e suas questões-chave, como a prioridade do problema epistemológico ou, pelo menos, a maneira como nossa tradição em história da filosofia e das ideias em geral o interpretou.

Este livro visa mostrar ainda como o descobrimento do Novo Mundo antecipou a Revolução Científica, podendo, quem sabe?, ser considerado seu acontecimento inaugural. Da mesma maneira, a discussão religiosa, motivada pela possibilidade de evangelização e conversão dos povos nativos ao Cristianismo, suscitou várias controvérsias sobre a natureza humana, a salvação e a graça. A possibilidade de conversão dos nativos do Novo Mundo seria discutida no Concílio de Trento, quando se formularam as linhas políticas da Contrarreforma. Além disso, projetos como o da França Antártica no Brasil revelaram a idealização do Novo Mundo como utopia de convivência harmoniosa entre católicos e protestantes, o que indicaria a relação direta que procurarei explorar entre o Novo Mundo e os dois outros fatores centrais que levaram à Modernidade.

Até que ponto e em que sentido o descobrimento do Novo Mundo desmoronou as crenças estabelecidas, abrindo caminho para uma discussão que passou a recorrer a estratégias e argumentos céticos? Até que ponto a questão da universalidade da natureza humana foi central nesse debate, motivado pelo descobrimento de vários povos e sociedades até então desconhecidos do europeu? Por outro lado, até que ponto a tradição se encontra ainda presente desde o pensamento grego, fornecendo

crenças e categorias pelas quais as primeiras narrativas sobre o Novo Mundo buscaram interpretar essa nova realidade? Isso se deu no caso da natureza humana principalmente pelo uso das categorias “bárbaro” ou “povos bárbaros”, em referência àqueles que se encontravam fora de uma determinada tradição de pensamento e de cultura.

O século XVI enfrentou o desafio de *pensar o novo* recorrendo a categorias tradicionais, questionando-as por verificá-las insuficientes e tentando formular outras. O século XVII, ao menos no campo da filosofia e por meio de alguns de seus maiores representantes, tentou recompor o elo com a tradição, propondo reinterpretá-la e atualizá-la. O Ceticismo nos interessa notadamente por ser, desde a Antiguidade, a principal corrente de pensamento filosófico a colocar em questão a própria filosofia. Nesse sentido, foi desde o início dessa tradição o precursor, a primeira versão do pensamento crítico, que, em grande parte, define a filosofia moderna.

A retomada do Ceticismo Antigo no século XVI, então, representou uma das molas propulsoras da formação do pensamento moderno, conforme concluíram de modo pioneiro historiadores da filosofia como Richard H. Popkin e Charles B. Schmitt. Os diferentes ângulos desse processo de retomada estão sendo explorados e debatidos com controvérsias. Pretendo aqui, seguindo a trilha indicada por Popkin e Schmitt, analisar alguns dos aspectos menos examinados sobre o tema.

Já no Renascimento, entre os séculos XV e XVI, a filosofia mudou radicalmente e deu origem a um novo discurso e a novas questões. Talvez ela tenha mudado porque o mundo mudou de forma profunda. O mundo muda primeiro e a filosofia responde a essas mudanças, interpretando-as, extraindo suas consequências. O mundo não mudou por influência direta da filosofia. Todavia, ao longo do tempo e de um determinado ponto de vista histórico, podemos até ter essa impressão, porque a filosofia busca dar sentido a tais mudanças.

O que significa, na perspectiva da história da filosofia e, em um sentido mais amplo, da história das ideias, a retomada de uma corrente filosófica em outro contexto? De que maneira e até que ponto tal corrente adquire um novo significado e o que traz de relevante para esse novo momento que não é mais o seu? Que lição nos ensina hoje a filosofia cética e em que

medida podemos, nós também, filósofos contemporâneos, retomá-la de modo produtivo?

A controvérsia sobre a interpretação da Modernidade tem sido marcante em nosso contexto. Se hoje nos consideramos herdeiros do pensamento moderno e se seu projeto ainda faz sentido para nós, ou se a Modernidade se encontra superada e vivemos um novo contexto, o da pós-Modernidade – seja como for, em continuidade ou em descontinuidade, o pensamento moderno permanece sendo uma referência central e inevitável para a compreensão de nosso presente.³

Nossa discussão se desenvolverá em torno de dois eixos fundamentais que entendo como complementares: o *conceito de natureza humana*, que passou por uma profunda revisão no início da Modernidade, em consequência da descoberta do Novo Mundo e de novas culturas; e a *crise pirrônica*, que Popkin identificou como definindo o novo contexto e levando, em seus desdobramentos, à formação do Ceticismo Moderno e à formulação da dúvida moderna.

O Ceticismo Moderno pode ser entendido com base nessa revisão do conceito de natureza humana a partir de três ordens independentes, mas que se articulam na reformulação desse conceito. A primeira, a que denomino *argumento antropológico*, resulta do impacto do descobrimento do Novo Mundo e dos povos aí encontrados quanto ao questionamento da concepção universalista de natureza humana, herdada da tradição clássica greco-romana e cristã. A segunda é o *argumento do conhecimento do criador*, que consiste em uma autêntica inversão do critério de validade do conhecimento que vigorava no pensamento antigo, abrindo espaço para a epistemologia moderna. E a terceira é o *problema do insulamento*, questão metodológica que leva à discussão sobre como relacionar a filosofia e a experiência comum dos seres humanos, procurando redefinir e delimitar o sentido e o alcance de dois conceitos fundamentais do Ceticismo: a suspensão do juízo, na Antiguidade, e a dúvida, no pensamento moderno.

Não traçarei uma história abrangente do Ceticismo Moderno nem tampouco tecerei uma introdução a esse pensamento. A ideia é, antes, explorar alguns dos temas dessa filosofia que consideramos centrais e que

têm sido pouco examinados em seus vários desdobramentos. Por isso alguns filósofos importantes do período não serão abordados, como Pierre Bayle, George Berkeley e David Hume, nem serão analisados certos detalhes da distinção entre Ceticismo Acadêmico e Ceticismo Pirrônico, terreno bem coberto por especialistas.

Minhas reflexões se desenvolveram a partir de alguns interlocutores privilegiados, entre os quais Richard H. Popkin, que primeiro me apontou a importância do Ceticismo e formulou um verdadeiro programa de pesquisa nessa linha, Oswaldo Porchat, nosso grande pensador cético, Ezequiel de Olaso, José Raimundo Maia Neto, Luiz Bicca, Renato Lessa, Luiz Eva, Plínio Junqueira Smith, Telma Birchall, Sébastien Charles, Frédéric Brahami e, principalmente, meus alunos, cujo interesse e cujas questões me animaram a levar adiante estas análises.

Este livro retoma, articula e consolida uma pesquisa que venho desenvolvendo há mais de vinte anos e que tenho apresentado em cursos, palestras e em algumas publicações especializadas. Minha intenção foi sobretudo estabelecer um fio condutor que nos levasse da retomada do Ceticismo Antigo no século XVI, através de algumas de suas ramificações, até a questão da relevância da filosofia cética no período contemporâneo.

[a.](#) Ver L. Wittgenstein, *On Certainty*, §§24, 160 e 519. Destaco ainda o §115: “Se tentássemos duvidar de tudo, não chegaríamos a duvidar de nada. O próprio jogo da dúvida pressupõe certeza.”

[b.](#) Ver, por exemplo, “Montaigne et le Nouveau Monde”, em *Montaigne Studies*, em que, apesar da alta qualidade dos textos reunidos, essa correlação entre Ceticismo e Novo Mundo simplesmente não é feita.

1. A tradição cética

Não devemos pensar que a seita dos céticos está há muito extinta. Ela floresce hoje em dia tanto quanto antes, e praticamente todos aqueles que se consideram um pouco mais hábeis que a maioria, achando que nada os satisfaz na filosofia comum, e não encontrando nenhuma outra verdade, refugiam-se no Ceticismo.

RENÉ DESCARTES, “Resposta às Sétimas Objeções”^{[1](#)}

As origens

Pode parecer paradoxal falarmos de uma “tradição cética”.^c Como uma filosofia contrária a escolas e dogmas poderia formar uma tradição, o que pressupõe continuidade, permanência, fidelidade a teorias e doutrinas? Veremos que o Ceticismo é bem mais complexo do que pode parecer. E que essa chamada tradição cética diz respeito mais a certas questões e discussões originárias dos céticos, as quais influenciaram a tradição filosófica, do que a um corpo doutrinário ou teórico.

“Ceticismo” é um desses termos filosóficos incorporados à linguagem comum e que usamos como se tivéssemos clareza de seu significado. Ao examinarmos a dita tradição cética vemos, no entanto, que não há somente *um* Ceticismo, mas várias concepções de Ceticismo. E mesmo o que podemos considerar tradição cética não se constituiu linearmente, a partir de um momento inaugural ou como resultado do trabalho de um mestre fundador, tratando-se muito mais de uma tradição reconstruída. São algumas das características centrais dessa tradição – seu sentido, suas rupturas internas e suas ramificações – que examinaremos a seguir.

O Ceticismo é uma das raras correntes filosóficas da Antiguidade que permaneceram influentes na Modernidade. No pensamento contemporâneo, talvez seja a única a contar com versões modernas e contemporâneas. É curioso que o Ceticismo, que parecia morto e enterrado após o *Contra os acadêmicos* de santo Agostinho (c.389), ao menos no Ocidente, tenha, depois de dez séculos, ressurgido com força total nos primórdios da Modernidade. Se dissermos que nessa época o Ceticismo Antigo sofreu uma mudança radical, o primeiro ponto a ser discutido será como entender o Ceticismo Antigo. Em seguida caberá perguntar em que momento, ou melhor, a partir de que contexto o Ceticismo se dividiu em duas vertentes – Ceticismo Acadêmico e Ceticismo Pirrônico –, como dois gêneros da mesma espécie. Aparentemente, não encontramos na Antiguidade nada equivalente a tal divisão. Contudo, em nossa discussão contemporânea, projetamos essa distinção sobre o contexto antigo, causando uma distorção.

Um bom ponto de partida para se tentar o exame dos vários sentidos de “Ceticismo” encontramos em Sexto Empírico (c. século II), nossa principal fonte de conhecimento do Ceticismo Antigo. Em suas *Hipotiposes pirrônicas* (*H.P.*), logo no capítulo de abertura, é dito que:

O resultado natural de qualquer investigação (*sképsis*) é que aquele que investiga ou bem encontra o objeto de sua busca (*zétesis*), ou bem nega que seja encontrável e confessa ser ele inapreensível, ou bem, ainda, persiste em sua busca. O mesmo ocorre com os objetos investigados pela filosofia, e é provavelmente por isso que alguns afirmaram ter descoberto a verdade e outros que a verdade não pode ser apreendida, enquanto outros, ainda, continuam buscando-a. Aqueles que afirmam ter descoberto a verdade são os “dogmáticos”, e assim são chamados especialmente Aristóteles, Epicuro, os estoicos e alguns mais. Clitômaco, Carnéades e outros acadêmicos consideram a verdade inapreensível, enquanto os céticos continuam buscando-a. Portanto, parece razoável manter que há três tipos de filosofia: a dogmática, a acadêmica e a cética. (*H.P.* I, 1)

Conforme a interpretação de Sexto, havia uma diferença fundamental entre a Academia de Clitômaco e Carnéades e o Ceticismo. O principal ponto de divergência parece envolver a busca pela verdade: enquanto os acadêmicos afirmavam ser impossível encontrá-la, os céticos “autênticos”, por assim dizer, seguiam buscando-a. Aliás, o termo *sképsis* significa, literalmente, “exame”, “investigação”, “indagação”. Ou seja, a afirmação de que a verdade seria inapreensível já não marcaria uma posição cética, e sim uma forma de dogmatismo negativo.² A posição cética se caracterizaria, ao contrário, pela suspensão de juízo (*époché*) quanto à possibilidade ou não de algo ser verdadeiro ou falso. É nisso que consistia o Ceticismo efético, ou suspensivo, que Sexto considerava o único a merecer o nome de “Ceticismo” e que seria proveniente da filosofia de Pirro de Élis (*H.P.* I, 7). Daí a reivindicação de equivalência entre Ceticismo e Pirronismo. Sexto relata que os céticos denominavam-se pirrônicos porque Pirro “parece ter se dedicado ao Ceticismo de forma mais completa e explícita que seus predecessores” (*H.P.* I, 7).

Os diferentes “Ceticismos”

Não é simples descrever o desenvolvimento das várias posições filosóficas que vieram a ser consideradas céticas no pensamento antigo. Eram caminhos que se cruzavam e entrecruzavam de diversas formas, mas é possível distinguir:

1. O *protoceticismo*: fase inicial em que se identificam temas e tendências céticas já na filosofia dos pré-socráticos (século VI a.C.). E mesmo anteriormente, por exemplo, em Homero, que diz no Livro II da *Iliada*: “Os deuses tudo sabem, nós nada sabemos.”
2. O *Ceticismo inaugurado por Pirro de Élis*: pensamento contemporâneo às principais escolas do Helenismo, como a estoica e a epicurista, que conhecemos principalmente através de fragmentos de seu discípulo Tímon de Flíeis.
3. A *filosofia da Academia*: corresponde à fase dita cética da Academia de Platão, iniciada em 270 a.C. por Arcesilau e por vezes denominada Média Academia. Essa fase vigorou também na chamada Nova Academia, liderada por Carnéades e, depois, Clitômaco.^d Com Fílon de Larissa a Academia abandonou progressivamente a visão cética, período conhecido como Quarta Academia.³ Conhecemos esse pensamento sobretudo a partir do diálogo *Academica (priora et posteriora)*, de Cícero, que chegou a nós incompleto. Embora a denominação tenha se consagrado, o termo “cético” não foi empregado por esses pensadores.
4. O *Pirronismo ou Ceticismo Pirrônico*: Enesidemo de Cnossos (século I a.C.), possivelmente um discípulo da Academia no período de Fílon de Larissa, procurou reviver o Ceticismo buscando inspiração em Pirro e dando origem ao que ficou conhecido como Ceticismo Pirrônico. Tal pensamento nos foi transmitido mais de dois séculos depois basicamente pela obra de Sexto Empírico, embora sua filosofia não se identifique propriamente com a de Enesidemo.⁴

Ainda que Pirro de Élis seja considerado o fundador do Ceticismo Antigo, é possível apontar alguns filósofos que poderiam ser vistos como precursores desse tipo de pensamento ou representantes de uma forma de protoceticismo. É o caso de Xenófanes,^e de Demócrito de Abdera^f e dos atomistas posteriores, como Metrodoro (século IV a.C.), mestre do próprio Pirro; dos mobilistas discípulos de Heráclito, como Crátilo; e dos sofistas, principalmente um defensor do relativismo como Protágoras. Alguns desses filósofos foram supostamente o alvo de Aristóteles no livro Γ (IV) da *Metafísica*, quando este diz que o Princípio de Não-Contradição deve ser pressuposto mesmo pelos que exigem provas de todos os princípios. Ou que afirmam que algo é e não é, uma vez que esse princípio é pressuposto pela simples existência do discurso dotado de significado (*Metafísica*, 1006a5-22).⁵

Os argumentos de Aristóteles em defesa do Princípio de Não-Contradição mostram a existência se não do Ceticismo, ao menos de elementos que poderíamos considerar céticos nos filósofos pré-socráticos e nos sofistas. A desconfiança em relação aos dados sensoriais, a questão do movimento na Natureza, que torna o conhecimento instável, e a relatividade do conhecimento quanto às circunstâncias do indivíduo que conhece são alguns dos temas que reaparecerão, por exemplo, sistematizados nos tropos de Enesidemo (*H.P.* I, cap.XIV), como veremos no Capítulo 2.

Contudo, Pirro foi de fato identificado como o iniciador do Ceticismo. Conforme já dito, conhecemos a maior parte de sua filosofia através de seu discípulo Tímon, de quem sobreviveram alguns fragmentos, já que o próprio Pirro jamais teria escrito uma obra filosófica. Pirro pertenceu àquela linhagem de filósofos, tais como Sócrates, para quem a filosofia não era uma doutrina, uma teoria, um saber sistemático, mas antes de tudo uma prática, uma atitude, um *modus vivendi*. Tímon relata as respostas dadas por Pirro a três questões fundamentais:

1. Qual a natureza das coisas? Nem os sentidos nem a razão nos permitem conhecer as coisas tais como são, e todas as tentativas resultam em fracasso.
2. Como devemos agir em relação à realidade que nos cerca?
Exatamente porque não podemos conhecer a natureza das coisas

devemos evitar assumir posições acerca disso.

3. Quais as consequências dessa nossa atitude? O distanciamento que mantemos leva-nos à tranquilidade.

O Ceticismo compartilhava com o Estoicismo e o Epicurismo, as principais escolas do Helenismo, uma preocupação essencialmente ética, ou prática. É dessa forma que devemos entender o objetivo primordial da filosofia de Pirro como sendo o de chegar à *ataraxia* (tranquilidade, imperturbabilidade) para alcançar a felicidade (*eudaimonia*).⁶

Segundo uma tradição mencionada por Diógenes Laércio,⁶ Pirro e seu mestre, Anaxarco de Abdera, teriam acompanhado os exércitos de Alexandre até a Índia. Nessa época entraram em contato com os *gymnosofistas* (os “sábios nus”, possivelmente faquires e mestres *yogis*), que os teriam influenciado quanto à prática do distanciamento e da indiferença às sensações. Essa seria uma explicação possível para a origem das noções céticas de *apathia* (a ausência de sensação) e *apraxia* (a inação), que caracterizariam a tranquilidade.⁷ Disso se derivaria a tradição anedótica segundo a qual Pirro precisava andar acompanhado por seus discípulos, já que, dada a sua atitude de indiferença às sensações e percepções, estava sujeito a toda sorte de perigos, como ser atropelado ao atravessar a rua ou cair num precipício.

De acordo com outra tradição, citada também por Diógenes Laércio, Pirro teria vivido como cidadão exemplar – era muito respeitado e atingiu o status de sumo sacerdote em Élis. O Ceticismo não implicaria, assim, uma ruptura com a vida prática, sendo apenas um modo de vivê-la com moderação (*metriopatheia*) e tranquilidade.⁸ O fundamental da lição atribuída a Pirro parece ser tanto o caráter prático do seu Ceticismo quanto sua preocupação ética. Trata-se de um modo de se obter a tranquilidade pela via da *ataraxia*, algo que se conseguiria por uma determinada atitude de distanciamento, segundo uma interpretação mais radical, levando à indiferença, ou exercendo a moderação, conforme uma interpretação alternativa.

É curioso que o termo “acadêmico” tenha se tornado, embora de forma imprecisa, sinônimo de “cético”, uma vez que Platão certamente não foi

um filósofo cético. Contudo, a Academia fundada por ele passou por uma fase dita cética sob a liderança de Arcesilau, a dita Média Academia, e, depois, de Carnéades (c.155 a.C.), a Nova Academia. Arcesilau se notabilizou pela disputa com os estoicos e Carnéades destacou-se pelo uso da dialética. Nosso conhecimento dessa fase origina-se principalmente dos diálogos intitulados *Academica*, compostos por Cícero por volta de 45-44 a.C. Nesses textos ele apresenta o pensamento desses filósofos bastante tempo após a morte deles e em um momento em que, sob a liderança de Antíoco de Ascalon, a Academia dava uma guinada, retornando a uma visão mais doutrinária da filosofia de Platão.

Ainda que o termo “cético” jamais tenha sido empregado por esses pensadores nem tampouco por Cícero ao se referir a Arcesilau e a Carnéades, a expressão “Ceticismo Acadêmico” se consagrou. E o melhor exemplo é a tradução dos *Academica* de Cícero por Charles Brittain,⁹ que seria perfeita não tivesse ele surpreendentemente introduzido no título o termo “Ceticismo” (*On Academic Scepticism*), inexistente no original. De onde então vêm o termo “cético” e essa divisão entre Ceticismo Acadêmico e Ceticismo Pirrônico, além do próprio confronto entre Academia e Pirronismo, que, historicamente, não teria ocorrido antes dos séculos II e III?

Diante da guinada doutrinária ocorrida sob a liderança de Antíoco de Ascalon, Enesidemo de Cnossos tornou-se um dissidente da Academia, fundando uma nova corrente, o Pirronismo, inspirado em Pirro de Élis. Pirro era um filósofo bastante anterior (século IV a.C.) do qual pouco se sabe, mas com quem Arcesilau pode ter tido contato. Enesidemo buscou manter o pensamento dialético da Academia, que estaria mais próximo do pensamento socrático. Porém, ele próprio jamais adotou o termo “ceticismo” ou “cético”, referindo-se apenas ao “Pirronismo” ou aos “pirrônicos”, como nos mostra Roberto Polito em *Aenesidemus of Cnossus*, hoje o mais recente estudo sobre Enesidemo.

“Cético” é um termo que só aparecerá bastante posteriormente em Sexto Empírico e em Diógenes Laércio. Porém, segundo alguns historiadores da Academia,¹⁰ foi possivelmente em Favorino de Arles (século II) que a palavra apareceu pela primeira vez em referência a pirrônicos e

acadêmicos. Por isso os principais historiadores do Ceticismo têm sido muito ciosos da necessidade de se distinguir claramente o Ceticismo Acadêmico do Pirrônico. No diálogo *Contra os acadêmicos*, no entanto, santo Agostinho identifica pura e simplesmente o Ceticismo com a Academia, talvez porque o Pirronismo fosse menos conhecido no contexto latino. Dois fatores são importantes aqui: 1) a possível influência de Pirro de Élis sobre Arcesilau;^{[11](#)} e 2) a existência de elementos céticos no pensamento do próprio Platão.

Após uma fase “pitagorizante” logo depois da morte de Platão, a Academia desenvolveu uma preocupação essencialmente ética (o que caracterizou a Velha Academia) e entrou em um período cético sob a liderança de Arcesilau e, depois, Carnéades. Explicar essa relação entre uma Academia sucessora legítima dos ensinamentos de Platão, continuadora do Platonismo, e a filosofia cética tem sido objeto de várias divergências por parte dos historiadores. O cronista romano do século II Aulus Gellius, em suas célebres *Noctes atticae* (XI, 5), já mencionava como uma antiga controvérsia a discussão sobre se haveria ou não diferença entre a Nova Academia e o Pirronismo.

É com Arcesilau que a Academia entra em uma fase designada posteriormente de “cética”. Há divergências entre os estudiosos do Ceticismo Antigo sobre se teria havido ou não uma influência direta de Pirro sobre Arcesilau. Sexto Empírico (*H.P.* I, 234) refere-se à antiga anedota que caracterizava Arcesilau como uma quimera, uma figura monstruosa resultante da seguinte combinação: Platão na parte anterior, Pirro na posterior e, no meio, Diodoro Cronus, lógico da escola megárica (século IV a.C.). O inverso seria dificilmente admissível, uma vez que Pirro já havia morrido quando Arcesilau assumiu a liderança da Academia. Alguns intérpretes simplesmente consideram mais plausível que o Ceticismo Acadêmico tenha uma origem independente, derivando do pensamento do próprio Platão.

De fato, em um texto anônimo do século VI, intitulado *Introdução à filosofia de Platão*, lê-se a seguinte passagem, bastante ilustrativa dessa tese:

Em sua discussão acerca das coisas, dizem, ele [Platão] usa certos advérbios indicando ambivalência e dúvida, por exemplo “provavelmente” e “talvez”, e isso é uma característica não de quem sabe, mas de alguém que não consegue apreender nenhum conhecimento preciso Argumentam, em segundo lugar, que, à medida que ele procura estabelecer visões contrárias acerca das mesmas coisas, claramente defende a sua inapreensibilidade – por exemplo, quando procura estabelecer posições contrárias ao discutir a amizade no *Lisis*, a temperança no *Carmides*, a piedade no *Eutifron* Em terceiro lugar, dizem que ele considera que não há conhecimento, como fica claro ao refutar todas as definições de conhecimento no *Teeteto*. Seu quarto argumento é que, se Platão considera que o conhecimento é de dois tipos, um proveniente dos sentidos, outro do pensamento, e que ambos falham, então é claro que ele defende a inapreensibilidade O quinto argumento é que ele próprio diz em seus diálogos “Eu não sei nada e não ensino nada, tudo que faço é levantar problemas”.¹²

É possível, portanto, interpretar o pensamento de Platão como contendo elementos céticos,¹³ e é essa a interpretação que prevaleceu na Academia durante o período compreendido entre as lideranças de Arcesilau e Clitômaco. Tais elementos seriam basicamente:

1. O modelo da dialética socrática encontrado principalmente nos diálogos da primeira fase, os chamados “diálogos socráticos”, em que temos a oposição entre diferentes argumentos gerando o conflito.
2. O caráter aporético, inconclusivo, desses diálogos e também de outros.
3. A admissão da ignorância: o sábio é aquele que reconhece sua ignorância, o célebre “Só sei que nada sei” socrático.
4. A influência da discussão sobre o conhecimento (*episteme*) no diálogo *Teeteto*, sem que se chegue a nenhuma definição aceitável.

Trata-se, certamente, de uma leitura parcial e seletiva, mas que prevaleceu nesse período, tendo grande influência no desenvolvimento do pensamento helenista.

O Ceticismo atribuído à Academia deve ser considerado sobretudo a partir de sua polêmica com a filosofia estoica. Os estoicos foram os principais adversários dos acadêmicos, Arcesilau polemizando com Cleantes e Carnéades com Crisipo. A disputa entre o Estoicismo e a Academia parece ter tido origem na questão do *critério de verdade*, que serviria de base para a epistemologia estoica. Os céticos levantavam uma dúvida sobre a

possibilidade de se adotar um critério de verdade imune a questionamento. Já os estoicos mantinham a ideia de *phantasia kataleptiké* (expressão de difícil tradução, podendo talvez ser entendida como “apreensão cognitiva”) como base de sua teoria do conhecimento.

O percurso do cético

A noção de *époché* (suspensão do juízo) é tradicionalmente considerada central na estratégia argumentativa cética. Mas é discutível se já era adotada por Pirro.¹⁴ Temos em Pirro as noções de *apraxia* (inação), *aphasia* (ausência de discurso) e *apathia* (ausência de sensações), que levariam à *ataraxia*; porém, aparentemente, não temos ainda a *époché* propriamente dita. Tal noção parece ser de origem estoica, ou pelo menos era usada correntemente pelos estoicos.^h

É parte da doutrina estoica, já apontada por Zenão, que o sábio autêntico deveria suspender o juízo em relação àquilo que é inapreensível, a fim de evitar fazer afirmações falsas. Em sua polêmica com os estoicos e, em especial, em seu questionamento dos critérios epistemológicos do Estoicismo, Arcesilau defendeu que, dada a ausência de um critério decisivo, devemos suspender o juízo a respeito de tudo. Diante de paradoxos de indeterminação como o sorites e a pilha de sal,ⁱ Crisipo teria se recolhido ao silêncio, e esse silêncio seria entendido como *époché*, suspensão, ausência de resposta, impossibilidade de afirmar ou negar.

Se, segundo os estoicos, o sábio deve suspender o juízo acerca do inapreensível, então, concluía Arcesilau, deve-se suspender o juízo acerca de qualquer pretensão ao conhecimento, uma vez que nenhum satisfará o critério de validade. Arcesilau estendeu e generalizou a ideia estoica de suspensão, abraçando-a como característica principal e definidora da atitude cética.

Conforme Sexto Empírico (*H.P.* I, cap.4), o Ceticismo se caracterizaria, portanto, por ser um procedimento segundo o qual os filósofos, em sua busca (a *zétesis*) da verdade, se defrontariam com uma variedade de posições teóricas (o dogmatismo). Essas posições estariam em conflito (*diaphonía*) por serem mutuamente excludentes, cada uma se pretendendo a única válida. Dada a ausência de critério para a decisão sobre qual a melhor teoria, já que os próprios critérios dependem das teorias, todas se encontrariam no mesmo plano, dando-se assim a *isosthenia*, ou

equipolência. Diante da impossibilidade de decidir, o cético suspende o juízo (*époché*) e, ao fazê-lo, descobre-se livre de inquietações. Sobrevém então a tranquilidade almejada. Temos aí o seguinte esquema (*H.P.* I, 25-30), que pode representar o percurso filosófico do cético:

Sképsis (investigação) → *zétesis* (busca) → *diaphonía* (conflito) → *isosthenia* (equipolência de posições devido ao problema do critério) → *aporia* (impasse) → *époché* (suspensão) → *ataraxia* (tranquilidade) → *eudaimonia* (felicidade)

O filósofo é aquele que começa pelo interesse em examinar ou investigar (*sképsis*) uma questão. Busca (*zétesis*) uma resposta considerando teorias que trataram do tema. Consta a existência não de uma, mas de várias respostas rivais e incompatíveis, a *diaphonía* (conflito de doutrinas). E não há critério para fazer a escolha, porque todo critério é, por sua vez, interno a uma teoria, o que caracteriza o *problema do critério*. O impasse ocorre porque qualquer busca supõe um caminho, ou seja, um método, e o que se percebe são vários caminhos alternativos e a impossibilidade de se decidir por um deles. Aquele que busca se vê diante da seguinte questão: são diferentes caminhos que levam a um mesmo ponto ou a diferentes pontos?

Frente a esse impasse (*aporia*), causado pela equivalência (*isosthenia*) dos critérios, já que não se pode decidir, suspende-se (*époché*) o juízo e, com isso, ao se abandonar a busca de uma resposta teórica, alcançam-se a tranquilidade (*ataraxia*) e a felicidade (*eudaimonia*), ou a “paz de espírito”.^j O problema prático, contudo, permanece. Dada a ausência de critério para a decisão sobre a verdade ou não de uma proposição, como agir na vida concreta? A preocupação moral foi fundamental no Helenismo, e o Ceticismo compartilhou tal preocupação com o Estoicismo e o Epicurismo. A filosofia deve nos dar uma orientação para a vida prática que nos permita viver bem e alcançar a felicidade. Foi com esse propósito que Arcesilau recorreu à noção de *eulogon*, o “razoável”. Já que não podemos ter certeza sobre nada, sendo impossível determinar um critério de verdade, resta-nos o “razoável”.¹⁵

Supostamente, Carnéades teria desenvolvido essa linha de argumentação inaugurada por Arcesilau. Há controvérsias a esse respeito, e o pensamento de Carnéades é difícil de interpretar, não só porque ele não deixou nada escrito, mas também devido à sua aparente ambivalência. Seu

principal discípulo, Clitômaco, observava que, apesar dos longos anos de convivência com ele, jamais conseguira compreender inteiramente a sua posição.

O desenvolvimento que Carnéades deu às posições de Arcesilau tem, no entanto, grande importância, uma vez que pode ser visto como uma das primeiras formulações do probabilismo, ainda que nem todos os intérpretes concordem com isso.^k Diante da impossibilidade da certeza, devemos adotar como critério o provável (*pithanon*, que Cícero traduz por *probabile* e que pode também ser entendido como “plausível”). Carnéades chegou mesmo a introduzir uma distinção em três níveis ou graus: o provável (*pithanon*); o provável e testado (*periodeumenas*, isto é, “examinado de modo completo”); e o provável, testado e irreversível ou indubitável (*aperispatous*).¹⁶ Foi a necessidade de adoção de algum tipo de critério que levou a Nova Academia a essa formulação. Porém, segundo Sexto, isso equivaleu a uma posição já próxima do dogmatismo, ou seja, da possibilidade de adoção de um critério de “quase-certeza”.

Os sucessores de Carnéades, Fílon de Larissa e sobretudo Antíoco de Ascalon, teriam progressivamente se afastado dessa posição, reintroduzindo uma interpretação mais doutrinária ou dogmática do Platonismo, chegando a tentar conciliá-lo com o Estoicismo, no caso específico de Antíoco. Enesidemo de Cnossos, contemporâneo de Antíoco e dissidente da Academia por discordar da retomada do dogmatismo por essa escola, procurou voltar a um Ceticismo mais autêntico, inspirando-se em Pirro. Foi nesse momento que surgiu realmente o Pirronismo, ou Ceticismo Pirrônico, que deve ser distinguido da filosofia de Pirro. Tratava-se, essencialmente, de uma tentativa de inaugurar, ou reinaugurar, o Ceticismo, que perdera força na Academia.

A obra de Sexto Empírico pertence a essa nova tradição, e é provável que Sexto tenha querido caracterizar os acadêmicos como dogmáticos negativos a fim de enfatizar a originalidade e a autenticidade do Pirronismo como representante do Ceticismo. Sexto insistia na interpretação da *époché* como suspensão de juízo, posição segundo a qual não se afirma nem se nega algo,¹ evitando-se o dogmatismo negativo da Academia, onde se dizia ser impossível achar a verdade. Dessa forma, o

recurso ao probabilismo se tornava desnecessário, não havendo motivo para a adoção de um sucedâneo do critério estoico de decisão.

Embora quase certamente a *époché* não tenha sido formulada no Ceticismo de Pirro, é em torno dessa noção que se caracterizou o Ceticismo na tradição do Helenismo. E foi em grande parte a diferença de interpretação do papel e do alcance da *époché* que marcou a ruptura entre os Ceticismos Acadêmico e Pirrônico.

Ceticismo Dialético e Ceticismo Terapêutico

Com base na caracterização desenvolvida no tópico anterior, proponho uma reorganização do campo de discussão sobre o Ceticismo Antigo¹⁷ por meio de uma nova caracterização de dois tipos de Ceticismo – Dialético (ou Aporético) e Terapêutico – para um exame da filosofia cética moderna. Paul Woodruff distingue o Ceticismo Dialético, ou Aporético, de Enesidemo – no caso, a dialética levando à *aporia* – do Ceticismo Terapêutico de Sexto Empírico, deixando claro que Sexto não é apenas um seguidor de Enesidemo. Contudo, Woodruff concentra-se somente no Ceticismo Aporético, sem elaborar a posição do Ceticismo Terapêutico.

Na estratégia cética contra os dogmáticos podemos distinguir duas vias. A primeira seria o Pirronismo de Enesidemo, que seguiu a herança da Nova Academia, usando o método dialético e buscando estabelecer uma *diaphonía* entre posições dogmáticas a fim de combater o que, por sua vez, leva a uma *aporia* e à consequente suspensão do juízo. A origem dessa estratégia pode remeter ao método dialético socrático de adotar a posição do adversário e voltá-la contra ele próprio, ou seja, derrotar o adversário com as armas dele. Isso parece remontar aos argumentos dos acadêmicos contra os estoicos no início da Média Academia de Arcesilau e ao objetivo de colocar obstáculos a posições dogmáticas.

A segunda via consiste no Ceticismo Terapêutico de Sexto Empírico, que levou adiante essa estratégia dialética da Nova Academia. Ele defendia que o método, ao contrário de visar a uma oposição entre duas posições ou dois argumentos, levaria a uma depuração ou eliminação da posição dogmática, donde a metáfora do purgante que encontramos nas *Hipotiposes pirrônicas* (206-207) – o remédio elimina a si mesmo, sem deixar vestígios, estabelecendo ou restaurando uma atitude não dogmática (*adoxastos*). Sexto usava argumentos dialéticos para chegar à *époché* e à indecidibilidade teórica, abrindo caminho para a *skeptiké agogé*, o modo de vida ou conduta cética.

O último capítulo do último livro das *Hipotiposes pirrônicas* (III, XXXII, 280-281) é relevante nesse sentido, porque contém o que Sexto considera

uma conclusão, retomando a analogia com a medicina e usando a imagem da cura. De acordo com uma tradição que remete a Empédocles, o filósofo visa não só ensinar, como também curar. Assim como o médico cura o corpo, a filosofia curaria a alma. Mas o que o filósofo cura? Qual a “doença”, digamos assim, do dogmático? Sexto referia-se a duas atitudes: a *oiesis*, ou seja, a presunção ou pretensão, ao supor que se sabe mais do que sabe; e a *propéteia*, ou seja, a precipitação, ao fazer afirmações rápido demais sem base para isso. O remédio a ser empregado, i.e., a força argumentativa, dependeria do grau de presunção ou de pretensão do dogmático, o que poderia variar.

O papel da argumentação seria apenas persuadir o dogmático a abandonar essa atitude sem a contrapor a nenhuma outra – a escada pela qual se sobe pode ser posta de lado após se atingir o objetivo pretendido.¹⁸ A atitude não dogmática seria aquela em que nos deixamos guiar pela vida, pela Natureza: “O cético é guiado pela força da Natureza ... e, portanto, o cético é guiado pela influência de suas afecções, quando tem sede a beber, quando tem fome a comer”(H.P. I, 237). Esta era para Sexto Empírico a própria atitude do cético, o que o aproximaria da vida comum (*biós ho koinós*).

O declínio do Ceticismo e sua retomada no Renascimento

Com o advento do Cristianismo e sua institucionalização como religião oficial no Império Romano a partir do século IV, deu-se o progressivo ocaso das filosofias pagãs, inclusive do Ceticismo, culminando no fechamento das escolas de filosofia no Império do Oriente em 529, por ordem do imperador Justiniano. Podemos supor, assim, que, com a hegemonia de um pensamento fortemente doutrinário como a filosofia cristã, não houve espaço para o florescimento do Ceticismo. Por outro lado, os argumentos céticos, e sobretudo a noção de *diaphonía*, foram usados com frequência por teólogos e filósofos cristãos, como Eusébio e Lactâncio. Principalmente nesse período inicial, para mostrar como a filosofia dos pagãos era incerta, marcada pelo conflito e incapaz de alcançar a verdade.

No diálogo *Contra os acadêmicos*, santo Agostinho pretendeu refutar o Ceticismo Acadêmico, estabelecendo a fé como critério da verdade. A influência desse pensador no Ocidente em todo o período medieval explica em grande parte o desinteresse pelo Ceticismo. Assim, referências ao Ceticismo Antigo e a discussões sobre questões céticas ficariam ausentes da filosofia medieval, salvo algumas exceções.¹⁹

É surpreendente, portanto, que, tendo ficado praticamente desconhecido por mais de dez séculos, o Ceticismo tenha ressurgido com força total no início do pensamento moderno, podendo mesmo ser considerado uma das principais raízes da filosofia moderna.^m Sem pretender uma análise mais detalhada desse período devido à sua complexidade, é importante indicar alguns dos possíveis fatores que nos ajudam a entender a retomada do interesse pelo Ceticismo durante o Renascimento e no início da Modernidade.

A passagem do pensamento medieval para o moderno foi acompanhada de uma situação característica de *crise*, de *conflito* entre formas diversas de conceber o pensamento, de ver o mundo, de entender o ser humano, entre as quais destaco:

1. *A crise da Escolástica* no final da Idade Média (século XIV): crise precipitada pelo conflito entre os seguidores do paradigma teológico-filosófico platônico-agostiniano, dominante desde o início do período medieval, e os seguidores do paradigma aristotélico-tomista, crescente desde a reintrodução de Aristóteles no Ocidente, a partir do século XIII.
2. *O Humanismo Renascentista* (característico do século XV): esse movimento acentuou a ruptura com a Escolástica e sobretudo com a metafísica e a ciência aristotélicas, recuperando na Antiguidade clássica padrões estéticos, éticos e políticos. O Humanismo rompeu com o teocentrismo medieval e elegeu “o homem como medida de todas as coisas”, retomando o lema de Protágoras. Para isso a revalorização de autores clássicos como Cícero e Plutarco foi fundamental. A noção de “homem medida” teria uma importância crucial na discussão posterior sobre a epistemologia cética do critério de conhecimento e na atribuição de um valor central à experiência humana.
3. *A Reforma Protestante* (século XVI): iniciada por Martinho Lutero, provocou uma profunda ruptura no interior da religião cristã, que se dividiu entre protestantes e católicos, cada grupo reivindicando ser sua a forma autêntica de viver o Cristianismo e de interpretar as Sagradas Escrituras. Mais uma vez, também nesse contexto a questão do critério de interpretação das Escrituras seria determinante para o estabelecimento de uma *diaphonía* entre católicos e protestantes.
4. *O descobrimento do Novo Mundo*: embora raramente seja interpretado em um sentido filosófico, impactou a imagem da Terra concebida pelo europeu. Teve, portanto, uma importância fundamental no questionamento da visão tradicional de ciência e no descrédito do saber antigo. Do mesmo modo, a história natural então conhecida no Ocidente europeu em nada contribuiu para a compreensão das espécies do Novo Mundo. O contato com seus povos levaria a uma revisão das concepções tradicionais de uma natureza humana universal.
5. *A Revolução Científica*: inaugurada por: a) Nicolau Copérnico, com a formulação, em 1543, de um modelo heliocêntrico de cosmo, em oposição ao modelo geocêntrico em vigor desde a Antiguidade; e b) pela defesa por Galileu, em 1632, da teoria copernicana, com base em

uma concepção de ciência experimental, o que aprofundou a ruptura com a visão tradicional de ciência e abriu caminho para a concepção de uma *ciência nova*, expressão usada por Galileu.

Essa situação de conflito e de ruptura nessas diferentes áreas caracterizou a problemática discutida pelos céticos na Antiguidade acerca da oposição entre as doutrinas e da impossibilidade de se encontrar um critério para eleger a mais válida, já que os critérios seriam internos às próprias doutrinas. Havia, portanto, nesse momento, um campo propício para a discussão cética, e o Ceticismo despertaria a atenção e o interesse de alguns dos mais importantes pensadores do início da Modernidade.

Humanistas como Erasmo de Rotterdam e Montaigne, cientistas como Francisco Sánchez, mesmo teólogos como Pierre Charron, seriam leitores e comentadores dos céticos antigos. As obras de Sexto Empírico seriam traduzidas para o latim e editadas na França em meados do século XVI, levando à retomada das questões e dos argumentos céticos. Sobretudo no que dizia respeito ao problema da possibilidade do conhecimento científico e à necessidade de fundamentar e justificar qualquer pretensão a uma ciência em novas bases que não as da tradição aristotélica e escolástica.^{[20](#)}

Até filósofos que pretendiam refutar o Ceticismo defendendo a possibilidade do conhecimento científico, como Descartes, reconheceram a importância de levar a sério os argumentos céticos. Outros, como Pierre Gassendi, acabariam por adotar um Ceticismo moderado ou mitigado,^{[21](#)} reformulando a própria noção de ciência no sentido de um saber empírico, fenomênico, provável. Propunham, assim, o abandono das noções de certeza absoluta e de verdade definitiva encontradas ainda na concepção cartesiana, sem que isso significasse a necessidade de abandonar a ciência. Segundo Gassendi, “mesmo que não nos seja permitido ver a luz da verdade, brilhando como um sol, ainda assim podemos ver a luz crepuscular da verossimilhança”.^{[22](#)}

O debate levou à discussão sobre os *limites do entendimento humano*, primordial em todo o pensamento moderno, impulsionando a formulação de uma filosofia crítica que culminaria com a obra de Immanuel Kant.

Podemos ilustrar essa questão com a seguinte passagem de sua *Crítica da razão pura*:

O cético é o mestre que força o pensador dogmático a desenvolver uma crítica rigorosa do entendimento e da razão ... enquanto o próprio procedimento cético não é capaz de fornecer nenhuma resposta satisfatória às questões da razão, não obstante ele prepara o caminho, tornando a razão mais circunspecta e indicando as medidas radicais adequadas para mantê-la dentro de seus legítimos domínios. (A 769)

O Ceticismo Moderno terá um traço característico ausente do Ceticismo Antigo – cuja raiz se encontra prioritariamente na obra de Pierre Charron *De la sagesse*, de 1601 –, que se desenvolveria sobretudo nos séculos XVII e XVIII.²³ Trata-se do Ceticismo Fideísta, ou seja, a utilização de argumentos céticos que indicam a incapacidade de a razão ter certezas de nos levar ao conhecimento, abrindo caminho para a fé e a Revelação como as únicas formas seguras de se alcançar a verdade e a certeza.

Até certo ponto, porém, o Ceticismo Fideísta moderno contou com um antecedente nos primeiros séculos do Cristianismo. Com frequência, pensadores cristãos desse período – entre os quais se destacam Irineu, Orígenes, Justino, Clemente de Alexandria e Eusébio – recorreram a argumentos dos filósofos céticos, acadêmicos e pirrônicos para mostrar que as correntes filosóficas gregas estavam sempre em conflito e que a razão, por si só, era insuficiente para resolver tais conflitos. Só o recurso à fé seria capaz de levar à verdade da Revelação. Muitos textos desses autores tornaram-se fonte importante do Ceticismo grego. Na tradição latina, Tertuliano usou o conceito de regra da fé (*regula fidei*), mencionado na *Epístola aos romanos* e retomado depois por Lutero,²⁴ onde opõe “Atenas e Jerusalém”, defendendo a superioridade do Cristianismo em relação à filosofia grega.

Tipos de Ceticismo

Com base nessa discussão podemos distinguir na tradição cética, em linhas gerais, as seguintes concepções:

1. O Ceticismo como *estratégia argumentativa* contra as doutrinas dos dogmáticos e a pretensão destes à verdade e à certeza. Tal estratégia recorria às fórmulas céticas e aos tropos (argumentos) de Enesidemo e de Agripa, que examinaremos em seguida.
2. O Ceticismo como discussão da *problemática epistemológica*, ou seja, como posição filosófica antifundacionalista, colocando em questão a possibilidade de justificação do conhecimento devido à ausência de critérios conclusivos. Essa concepção, oriunda do *Teeteto* de Platão, foi especialmente marcante no período moderno. O probabilismo acadêmico, representando uma alternativa à verdade e à certeza definitivas, foi retomado com esse propósito pelo Ceticismo mitigado, influenciando o empirismo e o probabilismo da ciência moderna.
3. A *skeptiké agogé*, o Ceticismo concebido como *modo de vida*, como atitude, tendo um sentido prático e uma dimensão ética. A filosofia não consistiria em uma teoria, ou seja, na adoção e defesa de uma posição doutrinária, mas na busca da felicidade através da tranquilidade, alcançada pela suspensão do juízo (*époché*).
4. O *Ceticismo Fideísta*, característico do pensamento moderno, que recorria aos argumentos céticos para demonstrar a “vaidade” das tentativas de se obter o conhecimento e a verdade pela razão. A única verdade, no entanto, que não estaria sujeita ao questionamento cético seria a verdade da fé, revelada pela experiência religiosa. O questionamento das pretensões ao conhecimento prepararia o ser humano para o “salto para a fé”, que levaria, assim, à verdade.
5. O Ceticismo como *filosofia cética*, isto é, como corrente historicamente determinada, incluindo aí os Ceticismos Pirrônico e Acadêmico na Antiguidade, o Neopirronismo e o Ceticismo mitigado no pensamento moderno²⁵ dos filósofos do século XVII autoproclamados céticos, como François de La Mothe Le Vayer.

Como veremos adiante, a partir do Renascimento a leitura dos principais textos de filósofos como Cícero, Sexto Empírico e Diógenes Laércio, que expunham e defendiam o pensamento cético antigo tanto em sua versão pirrônica quanto na acadêmica, aprofundaria as transformações e as crises pelas quais passava a Modernidade. Em linhas gerais, consideram-se três tipos de reação ao impacto dessa retomada da filosofia cética.

Em primeiro lugar, havia a tentativa de *refutação* do Ceticismo. A filosofia cética, pela incerteza que introduz, pelos conflitos que formula, pelo questionamento da tradição, constituiria um pensamento negativo, sobre o qual nada se constrói. Assim, não contribuiria para o desenvolvimento da ciência moderna e das novas teorias, que se opunham às antigas e deveriam ser defendidas como o melhor caminho para o novo pensamento. Esta era, por exemplo, a posição de Descartes, pelo menos segundo algumas interpretações.²⁶ E o argumento do “*cogito*” seria representativo dessa posição.ⁿ

Em segundo lugar, havia a *superação* do Ceticismo. Ou seja, a retomada da filosofia cética teria gerado questionamentos e incertezas, mas seu papel seria exatamente esse. O Ceticismo seria um momento inicial da razão que, reflexivamente, examinaria seus limites e pressupostos, podendo, a partir daí, prosseguir como pensamento crítico. Ao levar em conta as questões céticas, o pensamento agora estaria mais bem preparado para o processo de construção de uma ciência dogmática. O trecho de Kant citado no tópico anterior ilustra essa concepção de Ceticismo propedêutico ou preparatório para o desenvolvimento do conhecimento.

A terceira posição corresponde à *incorporação* do Ceticismo, que levou ao que caracterizo como Ceticismo mitigado. Resultou principalmente da influência do Ceticismo Acadêmico e da posição probabilista, favorecendo a adoção do “provável” e do “verossímil” como sucedâneos da verdade, que não poderia ser estabelecida por falta de critério definitivo. Essa posição influenciaria o desenvolvimento da ciência natural moderna, dada a ênfase em seu caráter experimental e em sua metodologia empírica. Em consequência, o conceito de ciência mudará, deixando de ser um saber

teórico e dogmático, com respostas definitivas às questões que formula, e passando a se conceber como um saber em construção.

O Ceticismo não deve, portanto, ser entendido como uma forma de pensamento único e uniforme, e sim como um conjunto de concepções diversas, não necessariamente excludentes, mas com origens históricas e objetivos filosóficos distintos. Na Modernidade, por sua vez, seriam estabelecidos diferentes modos de relação com essa diversidade de concepções já pensadas na Antiguidade. É com essas distinções em mente que analisaremos alguns dos mais relevantes aspectos da retomada do Ceticismo Antigo no período moderno e o desenvolvimento das várias vertentes do “Ceticismo Moderno”.

[c.](#) Este o título, *The Skeptical Tradition*, de uma importante coletânea organizada por Myles F. Burnyeat.

[d.](#) A distinção entre Média e Nova Academia, encontrada na Antiguidade, não é mais aceita por historiadores modernos. Ver D. Sedley, “The protagonists”, in M. Schofield, M.F. Burnyeat e J. Barnes (orgs.), *Doubt and Dogmatism*. Sobre a distinção entre acadêmicos e pirrônicos, ver R. Bolzani Filho, *Acadêmicos versus pirrônicos*.

[e.](#) Diz Xenófanos: “Ninguém jamais foi capaz de ver [*eidenai*] claramente ou de saber a verdade sobre os deuses ou sobre outras questões de que falo. Pois, mesmo que ele venha a dizer algo que é o caso, ele o fará sem sabê-lo, porque tudo o que temos são crenças [*doxai*].”

[f.](#) Encontramos em Demócrito (fr.117) o seguinte: “Na realidade nada sabemos porque a verdade está oculta nas profundezas.”

[g.](#) Sobre as relações entre Epicurismo, Estoicismo e Ceticismo no contexto do Helenismo, ver P.O. Kristeller, *Greek Philosophers of the Hellenistic Age*. Ver também R. Bolzani Filho, *Acadêmicos versus pirrônicos*.

[h.](#) Sigo aqui a análise de Pierre Couissin em “L’origine et l’évolution de la époque”, *Revue des Études Grecques*.

[i.](#) Sorites (literalmente “um monte”) é um tipo de paradoxo originado aparentemente na escola megárica que visa estabelecer o caráter vago de certas noções. No caso da pilha de sal, como determinar quantos grãos formam uma pilha? Se formos subtraindo da pilha grão por grão, em que ponto ela deixa de ser uma pilha?

[j.](#) Para um comentário sobre o percurso do cético, ver M.F. Burnyeat, *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*, vol.1, p.208-9.

[k.](#) É o caso de Myles F. Burnyeat em um texto inédito, “Carneades was no probabilist”, citado por D. Frede em “Academic Scepticism and the stringency of logic”.

[l.](#) Sexto Empírico: “A suspensão [*époché*] é um estado mental de repouso [*stasis dianoias*] no qual não afirmamos nem negamos nada.” (*H.P.* I, 10)

[m.](#) Sobre a importância do Ceticismo na formação e desenvolvimento do pensamento moderno, ver o estudo clássico de R.H. Popkin, *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*.

[n.](#) Gianni Paganini, por exemplo, mostra em *Skepsis* como o Ceticismo foi útil até mesmo para os filósofos dogmáticos.

2. O arsenal cético: os tropos de Agripa e de Enesidemo

É preciso lutar contra o adversário com as armas dele próprio.

SÃO PAULO, *Epístola aos efésios*, 6:12

A argumentação cética

As estratégias argumentativas introduzidas pelos céticos consistiram em uma de suas principais contribuições à discussão filosófica, influenciando fortemente a tradição. Isso fez com que no período do Helenismo as escolas que sofreram esse tipo de ataque tentassem se defender reformulando e reforçando os próprios argumentos. Assim, o debate provocado pelos céticos tornou mais crítico o pensamento filosófico e científico da época, evitando que as posições se cristalizassem em torno de dogmas. Mas no que consistiam exatamente essas estratégias argumentativas?

O Ceticismo, em suas várias versões, seja na Antiguidade, seja no período moderno, tem sido geralmente analisado sob a perspectiva epistemológica, a partir de questões sobre a possibilidade e a legitimação do conhecimento. Esse era o objetivo dos dez tropos de Enesidemo que buscavam sistematizar as objeções às pretensões ao conhecimento, produzindo conflitos entre tais pretensões e a baixa efetividade de seu alcance, a fim de mostrar que, diante desse fracasso, devemos suspender o juízo. Sua influência no período moderno foi grande. É possível detectá-la, por exemplo, na *Apologia de Raymond Sebond*, de Montaigne, e na *Primeira meditação*, de Descartes, embora sem referência explícita a essa fonte.

Os tropos de Enesidemo podem ser caracterizados como se referindo àquele que conhece, àquilo que é conhecido e à relação entre o que se conhece e o que é conhecido.¹ Somos tentados a dizer que temos, aí, uma primeira versão da relação entre *sujeito* e *objeto* na epistemologia. Mas essa terminologia, caracteristicamente moderna, seria anacrônica se aplicada ao contexto do Ceticismo Antigo. De qualquer forma, os tropos de Enesidemo procuravam mostrar como as características daquele que conhece e daquilo que se visa conhecer constituem dificuldades intransponíveis para o próprio conhecimento (*episteme*) em uma perspectiva realista. Em outras palavras, os tropos de Enesidemo revelam que, dadas essas características, é impossível pretender-se conhecer a

realidade tal qual ela é, a “natureza das coisas”, nas palavras de Sexto Empírico.

Tal questão tornou-se crucial na epistemologia moderna de Descartes a Kant, renunciando tanto o problema que Descartes enfrentou ao discutir a relação sujeito-objeto quanto a distinção estabelecida por Kant entre objeto (*Gegenstand*) e coisa-em-si (*Ding-am-sich*). É clara também a influência do debate sobre a definição de conhecimento no *Teeteto* de Platão, assim como a herança dessa discussão nas teses de Protágoras sobre o conhecimento, visto sempre como dependente das condições pelas quais se dá a relação entre o ser humano e o real.

Há outro aspecto igualmente importante na argumentação cética que diz respeito ao ponto de vista *lógico*, isto é, ao ataque do Ceticismo à razão argumentativa. Ou seja, à tentativa de provar ou demonstrar conclusivamente a verdade de uma proposição, e não apenas à experiência cognitiva baseada nos sentidos. É nessa discussão que vou me concentrar.

O termo “lógica” deve ser entendido aqui em sentido amplo, englobando a noção de prova, demonstração ou justificação da verdade de uma proposição e até mesmo a possibilidade de existência do discurso argumentativo. O que significa demonstrar uma proposição? Estabelecer a sua verdade? Como é possível realmente justificar algo? Até que ponto e em que sentido um argumento pode ser considerado válido? O Ceticismo aceita as noções de demonstração, justificação, argumentação? Aceita que seja viável demonstrar algo conclusivamente ou argumentar-se em favor de algo? Qual o papel dessas noções no discurso dos céticos?

De certa forma, essas questões lógicas parecem ser mais básicas do que o problema epistemológico. Isso porque um dos critérios para o estabelecimento do conhecimento é que determinada pretensão a conhecimento seja justificada, já que, desde o *Teeteto* de Platão, a própria definição de conhecimento depende das noções de demonstração e justificação. Portanto, o que conta como justificativa, se é que algo pode ser justificado conclusivamente, parece ser um problema prévio. Os tropos de Agripa, diferentemente dos de Enesidemo² – que são voltados para as objeções quanto à possibilidade do conhecimento do ponto de vista

empírico –, dirigem-se contra a possibilidade da demonstração ou justificação da verdade de uma proposição. Os cétricos pareciam sugerir, como inicialmente os sofistas, que em toda argumentação há um elemento arbitrário.

É famosa a história do filósofo acadêmico Carnéades, que proferiu em Roma um discurso a favor da justiça e depois outro contra, ambos tão persuasivos que causaram perplexidade entre os romanos. Outro exemplo igualmente famoso, narrado por Sexto Empírico, é o da lição de Protágoras, que veremos ainda neste Capítulo 2.³

Ceticismo e lógica

A *lógica* pode ser entendida como teoria da demonstração (analítica) e da argumentação (dialética) válidas, conforme consideradas na escola aristotélica (cf. *Tópicos* 100a). A questão cética consistiria então em como estabelecer os critérios para isso.

Historicamente, contudo, no período do Helenismo os principais adversários dos céticos não foram nem os aristotélicos nem os platônicos, mas os estoicos. Era principalmente contra a lógica estoica e a teoria estoica da inferência, a chamada “semiótica estoica”, que os céticos lançavam objeções. A questão aí parece ser bem mais específica: o que justifica a possibilidade de uma inferência, vale dizer, a passagem de uma proposição a outra, sendo a segunda uma conclusão válida obtida a partir da primeira? Os argumentos contra a experiência sensível visavam questionar a possibilidade do conhecimento empírico imediato, direto, derivado de nossas sensações; os argumentos contra a inferência e a demonstração objetivavam questionar o conhecimento indireto, mediato, daquilo que é oculto (*adelon*) e que não se dá à experiência sensível.

Essa questão pode ser alocada também em um quadro mais amplo, relativo à defesa de uma concepção de filosofia e de um método filosófico. Nesse sentido temos o confronto a partir de Platão, principalmente de Aristóteles, entre o discurso lógico, demonstrativo, argumentativo (que pertence à filosofia e pressupõe princípios metafísicos, uma teoria geral sobre o real), e o discurso retórico dos sofistas, discurso da prática política, persuasivo, pragmático (direcionado apenas para influenciar a conduta de uma audiência e obter determinados resultados práticos). Os filósofos distinguiram também o discurso argumentativo do discurso da opinião ou das crenças não examinadas ou não justificadas, proferido pelas pessoas comuns na vida cotidiana.

A importância de uma teoria da demonstração (analítica) e da argumentação (dialética e retórica) como parte central da filosofia relaciona-se ao papel do método nas filosofias platônica e aristotélica, tornando possível a defesa de um caminho privilegiado para a verdade,

uma verdade única. As afirmações do filósofo não podem ser gratuitas nem arbitrárias, devem ser justificadas. Só se chega efetivamente à verdade quando se pode justificar o caminho perseguido. Esse seria o papel da demonstração e da argumentação.

Essa concepção se opõe à dos sofistas, com seu relativismo, e à dos mobilistas, filósofos da realidade em fluxo, adversários do racionalismo metafísico. Estariam os céticos, com os seus questionamentos em torno da lógica, mais próximos dos sofistas e dos mobilistas? Ou o pensamento cético se pretendia uma alternativa a essas duas posições, embora tivesse suas origens, em parte, no caso da Academia, no pensamento socrático e platônico?

Como os céticos consideravam a lógica e por que a problematizaram? Quais as dificuldades identificadas por eles no discurso lógico? Um dos aspectos interessantes dessa discussão, que no período moderno preocuparia também Gottfried Wilhelm Leibniz,⁴ é exatamente a possibilidade de se pôr em dúvida as proposições da matemática (como os ataques a Euclides)⁵ e da lógica, que pareciam imunes ao questionamento por não envolverem elementos empíricos. Mas até que ponto as próprias estratégias argumentativas céticas não pressupunham princípios metafísicos, como a Lei da Identidade e o Princípio de Não-Contradição?

Proponho considerar inicialmente os traços fundamentais das concepções de prova e argumentação para, em seguida, examinar as objeções céticas a essas concepções, com suas consequências e implicações filosóficas. Por fim, à luz dessas considerações, discutiremos a questão do estatuto do discurso cético. Para isso, comentarei os textos *Hipótiposes pirrônicas* e *Contra os lógicos* (*Adversus mathematicos* VIII), de Sexto Empírico, que contêm os principais elementos para a compreensão das posições céticas a esse respeito.⁶

Os tropos de Agripa

O ponto de partida da discussão pelos cétricos da possibilidade de demonstração ou de argumentação eram os cinco tropos formulados por Agripa (*H.P.* I, 164-169):

1. *Diaphonía*, ou conflito de opiniões
2. O regresso ao infinito de argumentos (*eis apeiron*)
3. A relatividade da percepção
4. A indemonstrabilidade das premissas
5. A circularidade (*dialelo*) das premissas

Os tropos 1º e 3º, principalmente o 3º, até certo ponto se confundem com os de Enesidemo por seu teor epistemológico, indicando o caráter problemático da interpretação dos dados da experiência. Os demais tropos pretendem caracterizar argumentos contra todas as formas de raciocínio, a fim de evidenciar a ausência de um critério de verdade não apenas no caso da percepção e dos sentidos. Segundo Sexto Empírico, “tudo que pode ser investigado pode ser incluído entre esses casos” (*H.P.* I, 169). Assim, não há critérios que permitam justificar nenhum tipo de proposição, independentemente de seu conteúdo.

O 1º tropo tem um alcance bastante geral. Indica o conflito insolúvel, a impossibilidade de se decidir sobre a verdade de uma proposição, uma vez que sempre é possível formular posições opostas sem um critério de decisão independente (uma espécie de supracritério, acima das posições em jogo, de cujo ponto de vista a decisão poderia ser tomada). Na verdade, essa ideia pode ser aproximada da noção aristotélica de *aporia* (*Metafísica* III, 995a28-33), considerada típica do domínio da *endoxa* (opinião, crença comum, algo não demonstrável).⁶ Porém, para Aristóteles, isso não era necessariamente problemático, indicando, ao contrário, a necessidade de se examinar ambos os lados, no caso de um conflito, para poder julgar melhor as posições. Na realidade, Aristóteles admitia a impossibilidade de se decidir entre uma posição ou outra, de resolver toda *aporia*, por exemplo, em questões práticas.

O 2º tropo diz respeito ao regresso ao infinito em qualquer tentativa de se justificar algo. Uma prova ou um argumento sempre pressupõem outro, e assim por diante. Nunca esgotaríamos a possibilidade de nos depararmos com uma proposição mais básica que servisse de justificativa a todas as demais. Essa discussão já se encontra no próprio Aristóteles, que, entretanto, apesar de reconhecer essa questão, nega a necessidade de se demonstrar tudo.

As premissas básicas de uma *apodeixis* (demonstração) não podem ser demonstradas, nem se deve exigir demonstração delas, sob pena de circularidade (*Metafísica* I, 94b20, *Analíticos posteriores* A 3). No conhecimento demonstrativo, as premissas básicas são indemonstráveis, são causas da conclusão e são mais bem conhecidas do que esta (*Analíticos posteriores* A 71b20-23). O conhecimento do posterior depende do conhecimento do anterior. Ora, ou o movimento do posterior para o anterior é infinito e tem-se o problema do regresso, ou é finito e chega-se a algo que não pode ser demonstrado. Os pontos de partida de qualquer demonstração são, portanto, postulados, verdades indemonstráveis tidas como autoevidentes.

O 4º tropo retoma exatamente esse ponto sobre a indemonstrabilidade das premissas fundamentais, ou princípios lógicos, que servem, por sua vez, de base a toda demonstração e são, por isso mesmo, indemonstráveis. Segundo o Ceticismo, isso faz com que sejam meros pontos de partida hipotéticos e, nesse caso, arbitrários. Tanto faz partir de P quanto de não P. Em nenhum dos casos se encontraria qualquer justificativa melhor para um do que para outro.

Pode-se considerar mesmo que os cétricos nada têm contra a ideia em si de princípios indemonstráveis que *têm* de ser aceitos como *postulados*. Para eles, a adoção desses princípios, porém, é arbitrária. Além disso, consideram problemática a passagem dos indemonstráveis para a demonstração, ou seja, a ideia de que os princípios indemonstráveis podem servir de base à demonstração. Como o indemonstrável (autoevidente) e o demonstrável se articulariam e como extrair proposições dessa articulação? Se o indemonstrável é apreensível por intuição intelectual, por um ato do intelecto que o capta diretamente e,

portanto, de forma não demonstrativa, como isso se expressaria em uma proposição e como essa proposição se relacionaria com outras de natureza discursiva, que não resultam da intuição, mas de um pensamento articulado logicamente? Por outro lado, se o indemonstrável não é tomado como autoevidente, e sim como hipotético, nada nos obriga a aceitá-lo, uma vez que podemos adotar outras hipóteses, diferentes ou até contrárias.

O 5º tropo refere-se ao *dialelo*, ou raciocínio circular, que caracteriza o *círculo vicioso*. Aquilo a que se recorre para resolver um problema depende, por seu turno, da própria solução deste. A circularidade residiria no fato de uma demonstração sempre necessitar de um critério que a estabeleça como válida e no fato de um critério sempre precisar de algo que o justifique, para que não seja arbitrário. Uma demonstração não pode ser válida se não houver critério válido; e não pode haver critério válido se não houver um meio de justificá-lo.

Um dos mais famosos paradoxos de circularidade consiste em uma história narrada por Aulus Gellius, muito discutida na área do direito. Euathlus pediu a Protágoras que o deixasse assistir às suas lições de retórica de graça porque queria tornar-se advogado e não podia pagá-las. Protágoras concordou propondo que Euathlus lhe pagasse assim que ganhasse sua primeira causa. Terminado o curso, Euathlus desistiu de advogar e não acertou a dívida com Protágoras, que resolveu processá-lo, exigindo pagamento. Euathlus argumentou que não precisaria pagar porque, se ganhasse a ação contra Protágoras, não precisaria mesmo pagar; e, se perdesse, igualmente não precisaria pagar, porque o combinado é que ele só pagaria após vencer sua primeira causa. Protágoras contra-argumentou dizendo que, em qualquer hipótese, Euathlus deveria pagar-lhe: se perdesse, deveria mesmo pagar-lhe; se ganhasse, deveria pagar-lhe pelos termos do combinado. Dizem que o tribunal do Areópago ficou perplexo e suspendeu a decisão por cem anos.

Os cinco tropos (sobretudo o 2º, o 4º e o 5º) visavam, assim, problematizar, em um sentido geral, a própria ideia de demonstração, indicando ser impossível, devido às dificuldades apresentadas, satisfazer as condições que caracterizam uma demonstração como tal.

Podemos reconstruir a análise cética da impossibilidade de se demonstrar ou justificar uma proposição da seguinte maneira:⁷ suponhamos a afirmação de uma proposição P1 qualquer. Até que ponto devemos aceitar P1? Se se trata de mera afirmação, não há nenhuma razão especial para aceitar P1, já que a negação de P1 poderia ter sido igualmente afirmada e aceita. Vamos supor, então, que se apresente uma razão para a afirmação de P1, através da afirmação de P2. Para aceitar P1 é preciso aceitar P2. Mas se se trata, no caso de P2, igualmente apenas de uma afirmação, tampouco há razões para aceitar P2, e por isso também não se deve aceitar P1. Se, de fato, P1 e P2 se equivalem nesse sentido, então, nada se acrescentou e estamos argumentando de forma circular.

Deve ser dada uma nova razão P3 para a afirmação de P2. Porém, novamente as mesmas dificuldades ocorrerão com P3. Isso revela que, na realidade, temos três alternativas de interpretação. Em primeiro lugar, P1 é meramente uma afirmação. Nesse caso, é gratuita, arbitrária, não tem justificativa. Em segundo lugar, temos a circularidade: P1 e P2 estão no mesmo nível e, por conseguinte, P2 não pode, de fato, justificar P1. Em terceiro lugar, P2, embora seja mais básica do que P1, necessita de P3, ainda mais básica, e assim por diante, levando-nos de volta ao infinito de razões.

Passemos a examinar agora o problema da *inferência válida*, isto é, a análise empreendida por Sexto Empírico sobre em que consiste uma prova. A definição de prova (*apodeixis*) apresentada em *Adversus mathematicos* VIII, 301-309, é precisamente esta: uma prova é um argumento (*logos*) concludente (*synaktikos*) e verdadeiro (*alethes*), tendo uma conclusão não-evidente (*adelon*) revelada por força das premissas. Ora, conforme Sexto Empírico, não há nada que satisfaça essas características. Vejamos como ele passa a discutir a concepção tradicional de demonstração.⁸

A base de toda prova é, segundo Sexto Empírico, uma determinada relação entre o antecedente e o conseqüente que caracteriza as propriedades da conclusão. Há, assim, inferências que concluem algo pré-evidente (*prodelon*) e inferências que concluem algo não-evidente (*adelon*). Em toda prova, ou *apodeixis*, as premissas devem ser mais bem conhecidas

que a conclusão. Examinemos, portanto, os argumentos com uma conclusão não-evidente, já que são estes que importam.

Em primeiro lugar, qual a natureza do não-evidente? Algo pode ser:

1. Não-evidente em caráter definitivo, como o número de grãos de areia do deserto.
2. Não-evidente por natureza, caso dos poros invisíveis da pele.
3. Evidente por natureza, mas não-evidente circunstancialmente, por exemplo, a cidade de Atenas para aqueles que se encontram a distância.

O caso 1 fica descartado, pois a conclusão não poderia ser desse tipo, já que não produziria entendimento. O caso 3 não é importante, visto que sua solução é empírica. Devemos nos concentrar, pois, no caso 2.

O seguinte exemplo de argumento com uma conclusão não-evidente é dado: se o suor transpira pela pele isso significa que nela há poros invisíveis (de acordo com o esquema inferencial estoico: se o 1º então o 2º, o 1º, logo o 2º [*modus ponens*]). Nessa concepção, a inferência é um signo (*semeion*) de algo temporariamente não-evidente. Segundo a semiótica estoica, os signos podem ser de dois tipos: *comemorativos*, cuja função é basicamente recordar algo, por exemplo, a fumaça que revela o fogo; e *indicativos*, que apontam algo não-evidente, como o suor, que indica a existência dos poros invisíveis.

Os signos *comemorativos* dependem do recurso à memória e à experiência passada e, nesse sentido, não são particularmente problemáticos.⁹ Já os signos *indicativos* são problemáticos, pois parecem transcender os fenômenos. A pretensão dos dogmáticos era exatamente recorrer a inferências, entendidas como signos, e a demonstrações para justificar o conhecimento do não-evidente (*adelon*). Conforme a posição cética, nenhum argumento ou demonstração pode tornar evidente o não-evidente.

O último aspecto relativo à estrutura lógica dos argumentos deve ser considerado. De acordo com a referida definição de prova, uma demonstração deve ser concludente, ou seja, a conclusão deve se seguir às

premissas. Segundo a concepção de demonstração, tanto da lógica estoica quanto da aristotélica, a redundância (*parolke*) torna um argumento inválido.⁹ Isso significa que, se há em um argumento uma premissa que não contribui para a inferência, o argumento não é válido.

Os céticos afirmavam que toda demonstração é redundante. Tomemos um exemplo baseado no primeiro esquema referencial da lógica estoica: 1) Se é dia há luz; 2) É dia; 3) Há luz. Trata-se, para os céticos, de um argumento redundante, pois ou é evidente que 3 se segue a 2 e, por isso, 1 não é necessário (é redundante), ou não é evidente e, portanto, não constitui um argumento. De uma forma ou de outra, 1 não é necessário. O argumento não é concludente porque a premissa hipotética é redundante. Como entender, a partir dessas objeções, a possibilidade de demonstrar ou justificar algo, a própria argumentação cética, o discurso cético, inclusive em sua formulação dessas objeções?

O Ceticismo sempre se caracterizou como uma filosofia não doutrinária, que não defendia nenhuma teoria filosófica alternativa às teorias dogmáticas que criticava. A estratégia cética, ao formular objeções às conclusões dogmáticas de prova e demonstração, tinha a finalidade de tentar derrotar os dogmáticos com as armas destes. Assim, não havia uma definição cética para um argumento, muito menos critérios para considerar a validade de um argumento adotado pelos céticos. A noção de argumento encontrada entre eles derivava dos próprios dogmáticos. Essa era, aliás, uma questão cética presente já na época.

Para Diógenes Laércio,¹⁰ “os céticos se utilizavam de argumentos como de servisais, já que não era possível aceitar que um argumento justificasse algo”. A argumentação cética teria, assim, um caráter essencialmente *pragmático*, visando produzir um determinado efeito, como mostrar a impossibilidade de se demonstrar a verdade de algo. Assim, seria sempre possível argumentar, mas nenhum argumento poderia ser conclusivo nem estabelecer uma verdade definitiva.

A principal consequência filosófica desse questionamento cético seria a problematização da pretensão da filosofia dogmática de provar, demonstrar verdades. Esse questionamento acabou por levar a uma

restrição dessa pretensão, abrindo caminho para uma concepção filosófica mais crítica e reflexiva. De acordo com tal concepção, é importante, do ponto de vista filosófico, não apenas a aplicação ou o uso técnico dos princípios e métodos demonstrativos, como também um exame desses princípios e métodos, o que envolve a necessidade de explicitar o princípio metódico da própria reflexão.

Se considerarmos a argumentação uma das características definidoras da filosofia – no sentido de que o filósofo pretende argumentar e não simplesmente convencer pelo uso da retórica e da persuasão, ou influenciar o pensamento de seus adversários ou seguidores –, as críticas aos limites da argumentação parecem, de fato, colocar em xeque a pretensão da racionalidade filosófica. Pois, segundo esta, não é este ou aquele filósofo que convencem por sua habilidade, mas a razão, em seu funcionamento nos argumentos filosóficos. Contudo, como vimos, a razão também tem limites, os limites da argumentação. No pensamento moderno essa questão se tornou essencial.

Os tropos de Enesidemo

Os tropos de Enesidemo operavam de forma complementar aos de Agripa. O objetivo não era atacar a estrutura dos argumentos dos dogmáticos nem expor seus pressupostos inevitáveis, e sim questionar as fontes de nossas pretensões ao conhecimento, em especial, as fontes sensíveis. Portanto, não se tratava de questionar como justificamos nossas pretensões a conhecimento, mas de como chegamos a elas.

Decerto, havia nesses tropos um tributo a antecedentes, como os argumentos de Protágoras acerca dos sentidos e das formulações de Platão no *Teeteto*, como já assinalado. Temos dez tropos sistematizados de uma determinada maneira e inicialmente formulados de acordo com graus de generalidade, do maior para o menor. É importante ressaltar que Sexto Empírico afirmava estar apenas relatando algo encontrado nos céticos mais antigos. E como usualmente ele não se comprometia conclusivamente, dizia que “talvez esses argumentos não sejam tão fortes assim, talvez existam mais tropos” (*H.P.* I, 35). Para Paul Woodruff, essa postura revela a diferença de concepção entre Enesidemo e Sexto Empírico.

O 1º tropo refere-se aos *animais* e compara as várias espécies, indicando como as impressões sensíveis variam entre eles. Por exemplo, a águia tem uma visão mais aguçada; o cão, um faro mais apurado. E essas diferenças dependiam de sua constituição natural, variando de animal para animal. É importante notar que o ser humano é visto como mais uma espécie entre as demais e sem, necessariamente, nenhuma superioridade nesse tipo de apreensão do real.

O 2º tropo examina a diferença não mais entre as espécies, mas na *espécie humana*, entre os indivíduos. Também estes diferem entre si, dependendo de sua constituição física e mental. Há os mais suscetíveis ao calor e ao frio. Há os que não são afetados por certo tipo de veneno ou que sentem muito menos sede do que outros. Por esse motivo a relação com a realidade é diferente para diferentes indivíduos.

O 3º é o tropo dos *sentidos*. Pode-se dizer que, assim como os indivíduos diferem entre si, os seus sentidos, como fontes do conhecimento, também diferem uns dos outros. Assim, uma pintura pode nos dar a impressão de relevo para a visão, porém não para o tato. Certas coisas podem ser agradáveis ao paladar, porém não ao olfato (pensem em um queijo!). São referências verificadas já em Protágoras e notoriamente em Aristóteles, no início da *Metafísica* (I, 1), na discussão sobre o papel dos sentidos no conhecimento.

O 4º é o tropo das *circunstâncias* (*diatheseis, peristaseis*), ou seja, as condições em que o indivíduo se encontra determinam sua apreensão do real: se está dormindo ou acordado, se é jovem ou de mais idade, se está sóbrio ou embriagado, se sonha, se delira. Esse tropo antecipa claramente o argumento do sonho de Descartes relatado na *Primeira meditação*.

O 5º tropo é conhecido como tropo do *lugar* ou da *posição*. Enquanto os quatro primeiros se referem a características daquele que conhece, o 5º diz respeito à situação em que o conhecimento se dá e, portanto, à relação entre aquele que conhece e o que visa conhecer, isto é, ao contexto em que se dá o conhecimento. Os exemplos são clássicos e, mais uma vez, constam da filosofia moderna: a torre que parece redonda a distância e, quando próxima, vê-se que é quadrada; o remo que parece partido imerso na água e, quando retirado, está inteiro.

O 6º tropo é o da *mistura* ou *combinação*. Uma vez que os objetos no real jamais causam uma impressão em nós isoladamente, mas sempre em combinação com outros, essa delimitação do objeto não é precisa, até porque essas combinações podem variar, o que não permite uma apreensão definitiva. Os exemplos são aromas e cores, que raramente são “puros” ou nítidos, resultando em geral de misturas ou combinações.

O 7º é o tropo da *quantidade* ou *composição*. O mármore polido parece branco; todavia, antes do polimento pode parecer amarelado. Um grão de areia tomado por si só parece áspero; no entanto, um punhado de grãos passa a impressão de maciez, ou seja, a quantidade maior ou menor da substância com a qual um objeto é composto pode alterar nossa percepção sobre ele. Por isso nada se pode afirmar de conclusivo sobre a “real natureza” da coisa.

O 8º tropo é o da *relatividade*. Não apreendemos nada em sua natureza, mas sempre de modo relativo (*pros ti* é a expressão grega) às condições de apreensão. É frequentemente apontado que, de fato, essa noção de relatividade se aplica a todos os tropos e que, por conseguinte, haveria um erro categorial em caracterizá-la como um tropo à parte. Contudo, podemos considerar que a noção de relativo se aplica também em um sentido comparativo e que certas características – como maior ou menor, mais pesado ou mais leve – são sempre dependentes de uma comparação e, nesse sentido, relativas.

O 9º tropo refere-se ao *comum* e ao *raro*. Acontecimentos raros, como terremotos, afetam as pessoas de modo diferente de eventos frequentes e com os quais já estão familiarizadas.

O 10º tropo é o da *variação dos costumes*, também conhecido como “tropo moral”, de grande influência na discussão sobre questões de ética. Sexto Empírico formulou oposições entre os hábitos, as crenças e mesmo a legislação dos diferentes povos, a fim de mostrar que nossa própria percepção da realidade é determinada por essas diferenças. E que não temos como julgar o correto ou o justo, já que tais conceitos dependem dos povos que os adotam.

Embora as principais referências de Sexto Empírico a esse respeito residam em Homero, possivelmente ele toma parte de seus exemplos sobre supostas viagens e testemunhos de costumes de outros povos dos registrados por Heródoto em suas *Histórias*. Essa questão da variação cultural seria retomada no Renascimento e seria o pano de fundo do ensaio “Os canibais”, onde Montaigne opõe de forma muito semelhante a Sexto Empírico os costumes dos povos do Brasil aos dos franceses, como veremos no Capítulo 4.

Os tropos de Agripa e de Enesidemo se combinavam na estratégia argumentativa cética que visava expor os pressupostos não tematizados das doutrinas dos dogmáticos. Isso revela que, em última análise, esses pressupostos são sempre questionáveis e que, ao questioná-los, fazemos com que as bases dessas pretensões ao conhecimento caiam por terra. As oposições indicam que, dependendo dos pressupostos e do ponto de partida que adotamos, chegaremos a diferentes conclusões. E que, nesse sentido,

essas pretensões a conhecimento não se sustentam. Os céticos não têm, pois, armas próprias. Eles recorrem às armas de seus adversários para derrotá-los.

[o.](#) Ver a discussão entre Jacques Brunschwig, com “Proof defined”, e Jonathan Barnes, com “Proof destroyed”, in M. Schofield, M.F. Burnyeat e J. Barnes (orgs.), *Doubt and Dogmatism*. (*Adversus mathematicos* normalmente é traduzido com o título geral de *Contra os professores*, que se divide em onze “livros”. *Contra os lógicos* I e II são dois desses livros.)

[p.](#) Essa concepção não é aceita pela lógica contemporânea. Em um sentido estritamente formal, uma premissa redundante não torna um argumento inválido. Há, contudo, posições como as de N.D. Belnap, que, em “Entailment and relevance”, publicado no *Journal of Symbolic Logic*, defende a noção de implicação relevante, considerando que deve haver uma conexão entre as premissas.

3. O retorno dos céuticos: a retomada do Ceticismo Antigo no período moderno

Tem sido proposto que a retomada do pensamento céutico antigo no Renascimento teve um papel decisivo no surgimento, ou no início, da filosofia moderna.

RICHARD H. POPKIN, “Scepticism and Modernity”^{[1](#)}

Uma nova interpretação do surgimento da Modernidade

A interpretação da formação do pensamento moderno passou por uma revolução nos anos 1960. Nessa época, filósofos e historiadores das ideias como Richard H. Popkin e Charles B. Schmitt, seguindo o caminho aberto por Paul Oskar Kristeller, ressaltaram a importância da retomada do Ceticismo Antigo nesse processo. Em especial no contexto do Humanismo do século XVI, esses autores encontraram evidências conclusivas de que a tradição cética, que parecia morta e enterrada desde sua refutação por santo Agostinho em *Contra os acadêmicos*, de 389, ressurgiu com força no fim do Renascimento como fonte de argumentos no debate filosófico, inaugurando uma nova forma de pensamento filosófico.

Até que ponto, porém, trata-se realmente de uma tradição que ressurge? Quais, precisamente, as razões apresentadas por tais autores para essa retomada? Que características do século XVI fizeram com que a leitura e a interpretação de textos céticos antigos tivessem relevância? Que textos foram esses e em que contexto foram apreendidos, impactando a formação do pensamento moderno não só na filosofia, mas também na ciência, na teologia e na política? Pesquisas recentes² têm mostrado que a resposta a essas questões é complexa, por isso apontarei apenas alguns ângulos que merecem ser mais bem explorados.

Popkin ampliou consideravelmente suas hipóteses iniciais sobre a análise desse contexto já na primeira edição de sua *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*,³ como resultado dos próprios estudos e dos de outros historiadores das ideias que o seguiram. Levando adiante seu programa de pesquisa, discutirei aqui o surgimento do Ceticismo Moderno em seu contexto inicial, contrastando-o com o Antigo quanto ao caráter inovador dessas questões. Para tanto, inicialmente, abordarei as grandes transformações (Reforma Protestante, Revolução Científica) pelas quais passou o mundo europeu naquele momento, enfatizando a descoberta do Novo Mundo, geralmente negligenciada pela filosofia, como mencionado, e destacada neste livro como um fator central nessa retomada.

Em segundo lugar, desenvolvendo essa hipótese sobre a relevância da descoberta do Novo Mundo, examinarei questões encontradas em textos da chamada literatura das navegações, marcada pelo Humanismo e com relatos diretos e indiretos sobre o Novo Mundo. Em diversos momentos esses textos questionam a ciência antiga e discutem a universalidade da natureza humana, radicalizando, a partir de um novo contexto, uma questão cética central.

Parto de uma hipótese geral segundo a qual duas ordens de fatores devem ser levadas em conta como intervindo diretamente na retomada do Ceticismo Antigo:

1. Uma série de crises no pensamento europeu desde o fim da Idade Média, resultando em perda de credibilidade da autoridade institucional da Igreja e da ciência tradicional. Essas transformações, de caráter teórico, mas sobretudo histórico, econômico e social, representaram mudanças no próprio contexto dos séculos XV e XVI, profundamente diferentes dos anteriores. Os vários aspectos dessa ruptura foram discutidos de Petrarca a Montaigne, embora, é claro, a descontinuidade não fosse total.
2. A retomada do interesse pelos textos clássicos no contexto do Humanismo, de início italiano e, mais especificamente, florentino, tornando disponíveis textos de Cícero, Diógenes Laércio e Sexto Empírico e de outros pensadores importantes para o debate cético, como Heródoto e o próprio Platão.⁴ Mesmo textos conhecidos no período medieval passaram a circular com maior intensidade e a receber nova atenção à luz das transformações apontadas.

A conjunção desses dois fatores fez com que as crises e as transformações no mundo viessem a ser pensadas, a partir da leitura dos céticos, como conflito de doutrinas, *diaphonía*. E veio à tona mais uma vez o problema do critério devido à perda da autoridade tradicional, o que teria provocado uma *aporia*, um impasse, mas talvez não ainda a dúvida. Mas que afinidades haveria entre esse contexto e o da Antiguidade, onde se produziu o pensamento cético?

É possível assinalar, por um lado, o conflito entre acadêmicos e estoicos verificado na Média e na Nova Academia, sobretudo de Arcesilau a Carnéades. Não fica claro, contudo, se quando Sexto Empírico relatou esse conflito, mais de três séculos depois, ele ainda era evidente. Nem tampouco se continuava a ter o mesmo significado, dadas as mudanças ocorridas tanto na Academia na época de Sexto (se é que esta ainda existia como tal) quanto no Estoicismo (este, sim, com prestígio, incluindo a adesão do próprio imperador Marco Aurélio, possivelmente contemporâneo de Sexto). A ruptura na sucessão da Academia teria levado Enesidemo de Cnossos a propor, no século I a.C., o Pirronismo como alternativa ao pensamento mais dogmático retomado na Academia.⁵ Além disso, o conflito entre as escolas médicas pode ter sido uma das motivações da discussão cética por Sexto Empírico.⁹

Contudo, não encontramos paralelo entre os acontecimentos históricos que se deram do século III a.C. ao século III d.C. e as transformações pelas quais a sociedade europeia passou entre os séculos XV e XVI. As mudanças que marcaram a Antiguidade greco-romana, a adoção do Cristianismo como religião oficial do Império e as invasões bárbaras, que acabaram por conduzir à queda do Império, foram bastante posteriores à discussão cética e não parecem ter sido objeto de reflexão teórica, exceto muito tempo depois, entre pensadores como santo Agostinho.⁶ Neste temos, ao contrário, o recurso ao Cristianismo como solução para o problema cético do critério levantado em *Contra os acadêmicos*, mas, fora o Cristianismo, nenhuma relação com os fatos históricos foi estabelecida.

Seguindo a formulação anterior, distinguiremos inicialmente entre:

1. A problemática do conflito das doutrinas, a *diaphonía*, e, consequentemente, do critério para a solução desse conflito, que apresenta um paralelo com a questão do Ceticismo Antigo.
2. A leitura dos textos céticos antigos, revelando uma nova fonte de argumentos para essa discussão.

Há, no entanto, uma diferença fundamental entre o Ceticismo Antigo e esse momento inicial da formação de um Ceticismo Moderno. O Antigo

contava com um conjunto de textos que chegaram até nós e podem ser considerados “textos fundacionais”, ainda que muitas obras tenham se perdido na Antiguidade tardia. Entre eles temos, por exemplo, o *Teeteto* de Platão, que inspirou a chamada fase cética da Academia, os fragmentos de Tímon sobre Pirro de Élis, os *Academica* de Cícero, as obras de Sexto Empírico, os textos de Diógenes Laércio sobre os céticos, além de fragmentos em Fílon de Alexandria, Clemente e Eusébio, entre outras fontes cristãs, como abordado no Capítulo 1.

Esses foram os textos que sobreviveram e cuja leitura, retomada no Renascimento e no início da Modernidade, serve de base para o Ceticismo Moderno. Não encontramos, porém, textos fundacionais equivalentes no Ceticismo Moderno. O que temos são várias leituras de textos do Ceticismo Antigo, em traduções e edições feitas sobretudo no século XVI, que contribuíram para desencadear a discussão moderna. Mas qual seria o texto, ou mesmo os textos, de autores modernos que teriam servido de leitura inicial para o Ceticismo? *Quod nihil scitur*, de Francisco Sánchez? *Apologia de Raymond Sebond*, de Michel de Montaigne? *Primeira meditação*, de Descartes? Nenhum deles, por mais originais e importantes que tenham sido e por mais que tenham exercido influência, adquiriu papel equivalente ao de Cícero e de Sexto Empírico. Portanto, o que se pode concluir é que, de fato, o Ceticismo Moderno se formou tendo por base os mesmos textos fundacionais do Ceticismo Antigo, ainda que sob novas interpretações e através de um novo interesse baseado nas questões religiosas, políticas e epistêmicas modernas.

O Ceticismo foi precedido, assim, por uma situação histórica que estimulou o surgimento de uma nova problemática, tratada dentro do espírito da tradição por analogia com a discussão travada na Antiguidade. Foi dessa forma que se tornou possível a retomada do Ceticismo, o que, por sua vez, radicalizou a crise, mostrando não só que os antigos haviam enfrentado as mesmas questões, mas também que haviam encontrado nesse tipo de pensamento uma forma específica, não dogmática, de abordá-las. Um exemplo desse processo residiria em Heródoto, que ofereceu um modelo de interpretação para a descoberta do Novo Mundo e para o relacionamento com os povos aí encontrados. Outro exemplo, no

contexto romano, seria Tácito, com sua discussão sobre como tratar os povos bárbaros (no seu caso, os germânicos).

Popkin se refere, na Introdução à *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*, à crise do século XVI como o principal fator a desencadear a discussão cética. Essa hipótese sugere um paralelo entre o contexto do século XVI e o da filosofia cética antiga, que teria vivido uma crise do gênero. Um dos pontos que permitiriam um paralelo seria a *diaphonía*, isto é, um conflito entre doutrinas que parecia insuperável, provocando uma crise de credibilidade da autoridade tradicional.

Contra os dogmáticos, de Sexto Empírico, nos permite avaliar esse ponto, ao indicar o conflito entre as principais doutrinas da época em sua pretensão de estabelecer a verdade. Trata-se, contudo, de uma discussão em larga escala restrita ao âmbito das escolas ou correntes teóricas da época, enquanto a crise do século XVI resultava principalmente de uma mudança na visão de mundo que vigorara até então, gerada por transformações que atingiam em larga escala a sociedade.

Em um texto intitulado “Ceticismo e Modernidade”,⁷ Popkin indica a Reforma Protestante como o detonador dessa crise. E acrescenta a discussão de questões científicas no campo da medicina e da cosmologia, em especial o processo que ficou conhecido como Revolução Científica Moderna, como fator que também contribuiu, embora aparentemente em menor grau. Elenca ainda, sem especificá-las, “questões legais”. Popkin tem razão ao enfatizar a importância da Reforma nesse processo, porque esta parece, de fato, levantar uma questão análoga à do Helenismo – uma questão moral sobre o critério para a vida feliz. O conflito entre luteranos, calvinistas e católicos dizia respeito não só à interpretação correta das Escrituras, mas principalmente às consequências dessa interpretação para a vida prática. Havia um paralelo com a discussão no Helenismo entre estoicos, epicuristas e céticos sobre a vida feliz, tal como se encontra relatado, por exemplo, em *Contra os moralistas*, de Sexto Empírico.

Essa discussão sobre o bem viver foi crucial, por exemplo, no debate do início do século XVI entre Erasmo e Lutero acerca do livre-arbítrio. Podemos remontá-la a Sócrates e à problemática moral dos diálogos

socráticos (por exemplo, no *Protágoras*), um dos pontos de origem do Ceticismo Acadêmico. Todo ser humano busca a felicidade, ou seja, busca fazer o que é melhor para si, como indivíduo, e para a *pólis*, como cidadão. Mas como identificar o que é bom? A pergunta nos traz o problema do critério em seu sentido moral ou prático. Mesmo que se identifique o que é bom, como conseguir isso? E como agir bem? Como pôr em prática esse modo de agir? Tais perguntas podem levar inclusive ao problema da *akrasia*, o “agir contra nosso melhor juízo” (apontado no final do *Protágoras*). Antes mesmo da Reforma, o descobrimento do Novo Mundo já suscitava essa questão prática, ao colocar em discussão a natureza humana. O modo de vida dos selvagens seria melhor que o do europeu? A indagação nos leva ainda a uma questão prática no sentido ético-político: como agir em relação aos povos do Novo Mundo? O Ceticismo Epistêmico, por sua vez, estaria mais diretamente relacionado à Revolução Científica, abordando a questão prática apenas indiretamente.

Paradigma dominante na filosofia cristã desde o início da Idade Média, o Neoplatonismo cristão entrou em crise já a partir do século XIII com a introdução da obra de Aristóteles na Europa ocidental, inicialmente através de versões árabes. Condenado em Paris em 1277, o pensamento de Aristóteles continuou a despertar um interesse tão grande que sua influência seria irreversível. Seus seguidores, ou filósofos inspirados em sua obra, como são Tomás de Aquino, se opunham frontalmente a Platão. É frequente em estudos como a *Suma teológica* encontrarmos referências explícitas aos “erros de Platão” e críticas ao pensamento de santo Agostinho. Esse seria o primeiro exemplo nesse contexto de conflito de doutrinas. O enfraquecimento do paradigma dominante abriria caminho para o Humanismo do Renascimento.

No Renascimento do século XV o Platonismo ressurgiu como alternativa ao Aristotelismo. Esse movimento recebeu grande impulso quando manuscritos de Platão e de outros autores da Antiguidade, entre eles Sexto Empírico, se tornaram disponíveis em Florença, um pouco antes da queda de Constantinopla, em função da migração de sábios bizantinos. A criação da Academia Florentina, por Marsílio Ficino, autor da *Theologia platonica*, de 1482, é um exemplo. O próprio pensador a que se atribui o início do Renascimento, Francesco Petrarca, foi um precursor desse

interesse por Platão e autor da obra *De sui ipsius et multorum ignorantia*, de cerca de 1370, que evoca a problemática socrática e cética do “Só sei que nada sei”.

É importante nesse ambiente a discussão sobre a natureza humana, central para o Humanismo, com a retomada do interesse por Protágoras e sua formulação do que viria a ser um dos lemas do Renascimento: a tese do “homem medida”. Uma das principais fontes dessa tese é o *Teeteto* de Platão (também encontrada em Diógenes Laércio), que é ainda uma das fontes da discussão sobre o problema do conhecimento e uma das inspirações do Ceticismo da Academia.

Já temos, portanto, duas características centrais do Ceticismo Antigo: o tema do conflito das doutrinas e a questão da natureza humana, de seus limites no campo do conhecimento e da escolha moral, o que alçava o problema do critério ao primeiro plano. Trata-se de um processo que se retroalimentava à medida que a descoberta de textos antigos disponibilizava uma série de argumentos epistemológicos e de recursos dialéticos. Estes, por sua vez, encontraram na crise gerada pelas transformações da época elementos que provocavam uma discussão cética, promovendo um interesse redobrado pelos textos céticos que pareciam refletir essa problemática. Mas como entender o sentido e o alcance dessa crise?

A retomada do Ceticismo Antigo no período moderno parece estar ligada, segundo a interpretação de Popkin, a dois fatores:

1. Textos do Ceticismo Antigo se tornaram disponíveis, juntamente com outras obras da filosofia antiga, desde o final do século XV, sobretudo no contexto florentino, até as traduções e edições de Henricus Stephanus e Gentien Hervet, que ampliaram a repercussão desses textos já em meados do século XVI. Luciano Floridi mostrou em *Sextus Empiricus* que havia um número muito maior de textos céticos disponíveis no Renascimento.
2. A existência e a disponibilidade dos textos, por si só, não explicam sua repercussão, principalmente nos séculos XVI e XVII. Devemos entender, então, que esses textos eram lidos nesse período pelos

humanistas florentinos, e, posteriormente, na França e no norte da Europa (Países Baixos e Inglaterra, por exemplo, nos casos de Erasmo e de Thomas Morus), em um contexto de crise nos campos da política, da teologia e da ciência. Eles continham novos elementos importantes para a compreensão e o aprofundamento dessa crise em três sentidos:

3. a) A *diaphonía*, ou conflito de doutrinas (argumentos céticos como o recurso ao *logos anthitetiké* e à argumentação *in utramque partes*).
4. b) O problema da impossibilidade de determinação de um critério de verdade, o que radicaliza o conflito.
5. c) A discussão dos limites da natureza humana no campo do conhecimento humano, suscitando uma questão mais ampla sobre a natureza humana.

Ceticismos Antigo e Moderno

O contexto de produção do pensamento e dos textos céticos antigos era bastante diferente do moderno. Não é claro, no contexto antigo, o que teria correspondido à crise profunda pela qual passou o mundo moderno devido às grandes transformações religiosas, científicas, políticas e econômicas ocorridas entre o descobrimento do Novo Mundo e a Paz de Vestfália,¹ entre o início da Reforma Protestante (1517) e a condenação de Galileu (1633). Não há, portanto, um paralelo entre o contexto do Ceticismo Antigo e o surgimento de um Ceticismo Moderno.

A fase cética da Academia, entre Arcesilau e Carnéades, se situou em um momento de declínio da importância da Grécia e durante a guerra entre a Macedônia e Roma, que culminaria na ocupação de Atenas por Lucius Cornelius Sila em 86 a.C. Porém, em suas *Odes*, Horácio diz *Graecia capta ferum victoriem cepit* (“A Grécia vencida venceu o feroz vencedor”). Ainda em 155 a.C., Atenas era suficientemente relevante para enviar a Roma a famosa embaixada da qual Carnéades fez parte.² Seu prestígio cultural, embora em menor escala do que no glorioso tempo de Péricles, permaneceu, a ponto de justificar uma passagem regular por Atenas dos interessados em filosofia, caso de Cícero, que lá estudou entre 77 e 79 a.C.

O período de Cícero foi, de fato, mais instável. Com a guerra civil em Roma, ele próprio seria assassinado por motivos políticos em 43 a.C. Mas essa instabilidade não era objeto de reflexão filosófica cética, ainda que Cícero comente extensamente as questões políticas de sua época. A de Sexto Empírico corresponde, por sua vez, a uma das mais estáveis do Império Romano, supondo que tenha se situado entre os reinados de Marco Aurélio e Sétimo Severo (as guerras de fronteira e a instabilidade na sucessão imediata de Marco Aurélio não constituíram episódios particularmente marcantes na história romana). Contudo, nenhuma referência específica é feita às características de seu tempo.

O conflito de doutrinas discutido por Sexto Empírico cobre um período histórico de mais de quinhentos anos, desde as primeiras escolas da filosofia grega, por volta do século VI a.C., até a sua época, embora esta

não mereça nenhum destaque especial. Os principais relatos de conflitos de doutrina encontrados, por exemplo, em *Adversus mathematicos*, dizem respeito a períodos bem anteriores; basta ver as teorias estoicas da época de Crisipo (século III a.C.), em *Contra os físicos*, e a dos gramáticos alexandrinos, em *Contra os gramáticos*.

A questão das controvérsias entre as escolas médicas, aparentemente a motivação central do interesse de Sexto Empírico pelo Ceticismo, restringia-se ao âmbito das próprias escolas. O problema do conflito discutido por Sexto Empírico parece resultar muito mais da natureza dogmática do pensamento das escolas do que de características ou de acontecimentos de um determinado período histórico. A crise que levou à ruptura na Quarta Academia, objeto de discussão tanto por Cícero quanto por Sexto Empírico, da mesma forma ficava restrita ao âmbito da Academia e da interpretação do Platonismo.

A discussão cética na Antiguidade parece, assim, praticamente circunscrita ao âmbito teórico, a uma controvérsia sobre a possibilidade e o estatuto da ciência nas várias escolas daquele contexto. Isso possibilita um contraste entre a crise do pensamento europeu do século XVI, com a retomada do Ceticismo, e o contexto histórico do Ceticismo Antigo (Pirrônico ou Acadêmico). Mesmo as controvérsias do período medieval, herdadas em grande parte do debate dialético grego e romano, se davam no interior do pensamento escolástico. À exceção, talvez, da crise do século XIV entre o imperador da Alemanha e o rei da França, que levou às discussões políticas expostas nas obras de Guilherme de Ockham e de Marsílio de Pádua, para citar apenas dois dos mais diretamente envolvidos nesse contexto.

O problema do critério se colocou de forma particularmente radical no contexto moderno, revelando a necessidade de um novo conhecimento sobre essa outra realidade. A posição cética seria importante para a definição dessa atitude diante do novo e da possibilidade desse novo conhecimento, para o que Montaigne contribuiu decisivamente. Não parece haver, assim, uma clara analogia entre o contexto de surgimento e de desenvolvimento do Ceticismo Antigo e o de retomada de interesse pelas questões céticas no início do período moderno.

Um novo Ceticismo?

A ideia de universalidade da natureza humana parece ter duas fontes principais:

1. Política: a extensão pelos romanos da cidadania a todos os povos das regiões anexadas ao Império.
2. Religiosa: a concepção cristã de que Cristo veio à Terra para salvar todos os homens, e que, portanto, o Cristianismo seria uma religião universal.

Sendo assim, era importante evangelizar todos os povos, a fim de conciliar a diversidade e a universalidade (como exemplo temos a obra de santo Agostinho *De catechizandis rudibus*, praticamente um manual para a conversão de pagãos).

Ambas as questões apresentam uma nova dimensão da concepção universalista do conhecimento humano presente na filosofia antiga, embora essa universalidade, ou unidade, possa ter diferentes sentidos.⁸ Por sua vez, o descobrimento dos povos do Novo Mundo e de suas culturas, tão diferentes da europeia, abriu uma questão fundamental: o fato de os principais intérpretes do surgimento do pensamento moderno, e mesmo da retomada do Ceticismo Antigo nesse período, não terem considerado esses aspectos do contexto foi provavelmente o que levou à supervalorização da problemática epistemológica. O foco na Revolução Científica e na necessidade de justificar a nova ciência diante da *diaphonía* entre a antiga e a nova teve, em grande parte, essa consequência.

Ainda em sua *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*, Popkin chamou a atenção para a importância da Reforma e da problemática religiosa como sendo anterior à Revolução Científica. Apontou também o problema do critério diante da *diaphonía* entre interpretações divergentes das Escrituras. Daí o apelo à regra da fé, por exemplo, em Lutero. Na linha da reconstrução desse contexto de crise que caracteriza o pano de fundo da

retomada do Ceticismo Antigo, enfatizarei que a descoberta do Novo Mundo:

1. Antecipa a Revolução Científica com as questões surgidas em decorrência das navegações.
2. Levanta a questão religiosa sobre a necessidade de catequização e conversão ao Cristianismo dos povos indígenas e sobre como fazê-lo.
3. Em consequência de 2, mas não apenas, aborda a questão sobre a universalidade da natureza humana e sobre a diversidade cultural. Esse tema é novo porque no Ceticismo Antigo não havia uma discussão a esse propósito (exceto talvez nos tropos de Enesidemo, sobretudo no 2º tropo e no 10º, o tropo moral).

O debate sobre questões céticas no século XVII será diferente do desenvolvido no século XVI e tenderá a desaparecer. Em parte porque o problema será resolvido de um ponto de vista político, em parte porque a questão epistemológica suscitada pela Revolução Científica passará para o primeiro plano, sob um ponto de vista filosófico.

Na discussão sobre o contexto de surgimento do Ceticismo Moderno como resultado de transformações do final do século XV ao final do século XVI, grande parte dos historiadores da filosofia enfatiza o advento da Revolução Científica, inaugurada com a publicação da obra de Copérnico *Sobre as revoluções dos orbes celestes* (1543) e culminando com a obra *Principia mathematica philosophia naturalis*, de Newton (1687), mais de um século depois.⁴ A possibilidade do conhecimento científico e a defesa da ciência nova, tanto pela via do racionalismo quanto pela do empirismo, suscitaram uma controvérsia que pode ser interpretada nos termos da discussão epistemológica existente no Ceticismo Antigo, principalmente acerca do critério de verdade.

Essa controvérsia corresponde a dois momentos diferentes. Em primeiro lugar, à oposição inicial entre ciência antiga e ciência moderna e à necessidade de validar a ciência moderna. Em segundo lugar, à disputa entre duas vias de validação da ciência moderna: a *racionalista*, representada por Descartes, que buscava refutar o Ceticismo acerca da possibilidade do conhecimento científico, decorrente da oposição entre

ciência nova e ciência antiga; e a *empirista*, representada pelo Ceticismo moderado ou mitigado de Pierre Gassendi. Em *The Battle of the Gods and Giants*, Thomas M. Lennon mostrou como a disputa entre discípulos e seguidores de Descartes e de Gassendi dominou boa parte do debate filosófico na França da segunda metade do século XVII.

Richard H. Popkin indica também que, além da Revolução Científica e antes mesmo desta, a Reforma e a polêmica entre pensadores, filósofos e teólogos, católicos e protestantes incentivaram um conflito de doutrinas, levando ao problema do critério. As várias partes envolvidas recorreram a argumentos céticos: os católicos, em defesa da tradição; os protestantes, sobretudo luteranos e calvinistas, em defesa da nova interpretação das Escrituras. Segundo Popkin, essa “crise intelectual da Reforma”² foi tão ou mais importante que a Revolução Científica, abrindo caminho para o uso que a discussão epistemológica da Revolução Científica faria de argumentos céticos. Um bom exemplo disso seria Descartes, alguém que, apesar de católico, teria feito a “reforma na filosofia”. A discussão científica estaria então restrita ao âmbito de cientistas e intelectuais, enquanto a questão religiosa, por sua própria natureza, afetaria a todos.

Defendo a hipótese de que a descoberta do Novo Mundo foi, nesse contexto, o primeiro grande fator de impacto, do ponto de vista histórico e cronológico, para dar início à crise que caracterizaria o surgimento do pensamento moderno e que pode ser considerada uma crise cética. Ou seja:

1. A descoberta do Novo Mundo levará à crise da ciência antiga e ao antiaristotelismo, sobretudo do ponto de vista da geografia, ao evidenciar que os antigos desconheciam as verdadeiras dimensões da Terra. É quando começa a crise de credibilidade da tradição. Pode-se mesmo dizer que a Revolução Científica se inicia aí e que não é mera coincidência que o mesmo autor, Cláudio Ptolomeu, cujo *Almagesto* foi desacreditado por Copérnico, tenha tido sua *Geographia* desautorizada pelos navegadores da última década do século XV e das primeiras do século XVI.
2. A descoberta do Novo Mundo suscitará igualmente o que denominei argumento antropológico, aspecto específico de uma discussão cética,

de um conflito de doutrinas levantando o problema do critério acerca da universalidade da natureza humana e do sentido da diversidade cultural, como veremos no Capítulo 4.

A tese de Popkin tem sido alvo de muitos questionamentos. Especialistas como Emmanuel Naya e Sylvia Giocanti fazem objeções à centralidade da crise intelectual da Reforma para a retomada do Ceticismo Antigo, considerando que Popkin superdimensionou o papel do Ceticismo nesse episódio. Já Quentin Skinner¹⁰ mostra que os questionamentos e as polêmicas encontrados no período podem ser atribuídos mais amplamente à tradição do Humanismo Renascentista, onde se destaca Erasmo, ao argumentar *in utramquem partem* (o que equivale a dizer que há sempre dois lados em um argumento).

Essa posição de Skinner parece reforçar os argumentos de Naya e Giocanti, na medida em que se pode interpretar a polêmica de Erasmo com Lutero a partir dessa visão do papel da retórica e da eloquência. Popkin mostra, contudo, que são feitas referências explícitas aos céticos nesse debate. Por outro lado, se considerarmos a filosofia grega antiga, constataremos que há uma raiz comum entre Ceticismo e retórica. As discussões platônicas acerca da retórica sofística influenciaram o Ceticismo na Academia. Textos como *Dissoi logoi*, atribuído a Protágoras, marcaram o desenvolvimento posterior da argumentação *in utramquem partem* e tiveram influência também sobre os céticos. O uso pelos acadêmicos da dialética argumentativa foi próximo, em muitos aspectos, da retórica antiga e certamente teve influência, por exemplo, em Cícero.

De qualquer forma, a tese defendida aqui é a de que o Ceticismo Moderno se desenvolveu a partir de um conjunto mais amplo de questões, entre as quais ressaltamos os citados argumento antropológico e argumento do conhecimento do criador. O que não é incompatível com a visão de Popkin, mas visa ampliá-la.

^{q.} As escolas médicas da época eram a Metódica, a Empírica e a Dogmática. Sexto Empírico era médico.

^{r.} A chamada Paz de Vestfália (1648) refere-se aos tratados de Münster e de Osnabrück assinados entre o Império Alemão e a França no encerramento da Guerra dos Trinta Anos.

[S.](#) Conferir em L. Bicca, *Ceticismo e relativismo*, cap.2, a importância de Carnéades na embaixada enviada a Roma.

[t.](#) Copérnico, na dedicatória do *De revolutionibus* ao papa Paulo III, em 1543, refere-se a *Academica* II, 123, de Cícero, como sendo o primeiro texto em que se encontra menção ao movimento da Terra. Portanto, essa fonte de discussão de questões céticas era de conhecimento do iniciador da Revolução Científica.

4. Ceticismo e Novo Mundo

Nosso mundo acaba de encontrar um outro.

MICHEL DE MONTAIGNE, “Os coches”^{[1](#)}

A descoberta do Novo Mundo

É significativo que Richard H. Popkin comece sua antologia de textos sobre o pensamento moderno, intitulada *The Philosophy of the Sixteen and Seventeen Centuries*, com a carta de Américo Vespúcio, de 1502, dirigida a Lorenzo de Pietro di Médici.^u Na Apresentação do livro, Popkin afirma que “a carta de Vespúcio, mais que a de Colombo ou de qualquer outro entre os primeiros exploradores, indica o significado revolucionário das terras recém-descobertas para o mundo intelectual da época”. É curioso, contudo, que o próprio Popkin não tenha desenvolvido essa questão nem aí, nem em sua *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*, onde retoma a análise da importância do Ceticismo Antigo na formação do pensamento moderno, nem em outros textos seus.

A ausência de discussão sobre o Novo Mundo na história da filosofia moderna é surpreendente. No livro *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, organizado por Charles B. Schmitt e Quentin Skinner, por exemplo, nenhuma menção é feita a essa questão, embora o século XVI seja objeto de ampla análise. Mesmo o longo capítulo sobre a ciência natural (“Natural Philosophy”, cap. VI) não se refere a qualquer impacto decorrente das navegações e das descobertas, de importância fundamental para a redefinição desde a geografia e as técnicas de navegação até a história natural propriamente dita (botânica, zoologia, geologia etc.).

O mesmo pode ser dito da coleção *Routledge History of Philosophy*, organizada por G.H.R. Parkinson, cujo volume IV, *The Renaissance and the 17th Century Rationalism*, não menciona o descobrimento do Novo Mundo uma única vez sequer. E o mais claro exemplo dessa omissão talvez esteja em *História da filosofia: ideias e doutrinas*, organizada por François Châtelet: o volume III se intitula, no original francês, *La philosophie du Monde Nouveau* e, apesar disso, não faz nenhuma referência à influência do descobrimento sobre o pensamento europeu do século XVI, designando como “mundo novo” simplesmente a Modernidade.

Conforme examinamos no Capítulo 3, a história da filosofia recente não parece ter reconhecido a descoberta do Novo Mundo como tendo qualquer relevância.¹ Tradicionalmente, considera-se que o Humanismo Renascentista, a Reforma Protestante e a Revolução Científica são os principais fatores constitutivos do contexto histórico de formação do pensamento moderno, pois teriam provocado uma profunda transformação na visão de mundo da época, o que Christopher Hill, em um texto já clássico, denominou de um “mundo virado de cabeça para baixo”.²

Esses eventos históricos têm sido interpretados também em relação à retomada da filosofia cética antiga no século XVI, por conduzirem ao conflito de doutrinas e ao questionamento da tradição, incentivando a discussão sobre o problema do critério de validade de teorias filosóficas, científicas, teológicas e mesmo jurídicas. Segundo Popkin, em *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza* e em *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, os argumentos dos cétricos antigos foram retomados e reformulados à luz dessa nova problemática.

Avançarei na direção aberta por esse autor. E enfatizarei a importância da descoberta do Novo Mundo, a partir de 1492, como um dos elementos constitutivos desse contexto histórico, uma vez que seu impacto econômico, político e cultural efetivamente levou a uma profunda transformação do mundo europeu. Contribuiu, inclusive, para a perda de credibilidade da ciência antiga, ao revelar uma realidade até então desconhecida, e provocou assim a necessidade de um novo conhecimento desde a geografia até as espécies naturais, incluindo, sobretudo, os povos encontrados nas Américas.

Em segundo lugar, visando desenvolver essa nova hipótese sobre a relevância da descoberta do Novo Mundo, examinarei questões encontradas em textos da chamada *literatura das navegações*, fortemente marcada pelo Humanismo Renascentista e contendo relatos sobre o Novo Mundo tanto de primeira mão, feitos pelos navegadores, quanto indiretos, escritos pelos cronistas. É significativo que diversos desses autores, como Colombo, Pedro Mártir de Angleria e Américo Vespúcio, pertencessem ao contexto cultural italiano, e que ao menos os dois últimos tenham recebido uma sólida formação humanística. A relação da família Vespúcio com o

círculo de Savonarola em Florença tornou plausível supor o contato entre Américo Vespúcio e obras da tradição cética.³ A literatura das navegações levanta questionamentos que vão da ciência antiga até a universalidade da natureza humana, radicalizando, a partir de um novo contexto, as questões cétricas. Enfocaremos apenas as primeiras décadas do século XVI, momento de constituição das chamadas “primeiras imagens” do Novo Mundo, que produziram uma interpretação desse evento que marcaria fortemente os relatos posteriores.⁴

A descoberta do Novo Mundo como fato histórico e geográfico possui, então, como correlato, a descoberta intelectual do Novo Mundo, o que significa a necessidade de interpretar esse acontecimento, de lhe dar sentido, de incorporá-lo ao pensamento e ao imaginário europeus.⁵ Tal demanda se tornou essencial a partir de um conflito básico entre o objetivo primordial e declarado dos primeiros exploradores, como Colombo e Américo Vespúcio (que seria o de encontrar o caminho para as Índias e trazer riquezas para seus patrocinadores), e o objetivo efetivamente alcançado (a descoberta de terras desconhecidas, com povos desconhecidos e, ao menos inicialmente, sem as riquezas cobiçadas).

A perplexidade da nova descoberta deveria ser elaborada e superada. E a primeira tentativa de se formular uma ciência do Novo Mundo só apareceu com a *Historia natural y moral de las Indias* (1590), do jesuíta espanhol José de Acosta.

A proposta é nos concentrarmos no que denominei argumento antropológico – acerca de como devem ser considerados os povos do Novo Mundo – tratando-o como um novo argumento cético, ou seja, como um questionamento sobre pressupostos não examinados pela tradição mas que são postos em questão. Nesse caso, a concepção de universalidade da natureza humana. Um argumento cético nesse sentido explicita uma *diaphonía*, um conflito, entre uma concepção prévia tradicionalmente aceita e uma nova situação da qual essa concepção não dá mais conta. Ceticismo sobre a natureza humana significa que não temos mais critério para a caracterização da suposta essência do ser humano.

O contato com os povos indígenas incitou a indagação sobre a universalidade da natureza humana, dada a diferença radical entre esses povos, os europeus e os povos de outras regiões. Os africanos e asiáticos, por exemplo, eram conhecidos desde a Antiguidade, e relatos como os de Heródoto e, posteriormente, de viajantes da Antiguidade e do período medieval já haviam sido incorporados à tradição.

A formação das primeiras imagens das Américas pode ser ilustrada pela gravura a seguir, ainda que datada do final do século XVI. Essa imagem alegórica, bastante difundida devido à popularidade das obras do gravador flamengo Theodoor Galle,⁶ é significativa do confronto entre a cultura do Novo Mundo e a europeia, e de uma visão idealizada produzida a partir disso.



Américo Vespúcio chega ao Novo Mundo, em desenho de Jan van der Straet gravado por Theodoor Galle, c.1590.

Na gravura, Américo Vespúcio desembarca no Novo Mundo, ao qual seu nome seria dado posteriormente, com base no famoso mapa de

Waldseemüller, de 1507. Está só, o que ressalta a sua importância, coragem e liderança. Porta um estandarte com o símbolo da cruz porque leva às novas terras a religião cristã, o que legitima sua conquista e enobrece seus propósitos. Na outra mão, traz um astrolábio, instrumento de navegação que representa o conhecimento científico que tornou possível a descoberta. Veste uma túnica que oculta quase totalmente sua espada.

Em contraste, a “América” é uma jovem nativa, nua, que desperta, ou melhor, é despertada pela chegada de Vespúcio, de seu sono em uma rede. Está também sozinha, porém cercada de animais selvagens, desconhecidos dos europeus, mas que não parecem particularmente ferozes. Embora de início os dois personagens se confrontem, o gesto da América em direção a Vespúcio é amigável, parecendo convidá-lo a ir a seu encontro. Ao fundo, há uma cena de canibalismo, mas trata-se de algo distanciado, que Vespúcio não parece ver ainda. Apoiado em uma árvore, ao lado da América, há um tacape, arma tradicional dos nativos. As armas estão presentes na gravura, seja na espada de Vespúcio, seja no tacape, ainda que não de forma ostensiva, porque o primeiro contato parece pacífico. Porém, em caso de necessidade, os personagens poderiam recorrer a elas.

A imagem pretende representar Vespúcio levando para o Novo Mundo a civilização, por meio de seus dois grandes símbolos, a religião e a ciência, transformando essa terra incógnita em América, dando-lhe nome e incorporando-a à tradição ocidental. O navegador desperta esse povo, adormecido até a sua chegada e que parecia esperá-lo. É recebido com um gesto amigável. Mas os símbolos do perigo e do conflito, do desconhecido e do hostil – o canibalismo, as armas, os animais selvagens – estão ali, ainda que em segundo plano, revelando a atitude ambivalente diante dessa nova realidade.

A descoberta do Novo Mundo, cujo marco inaugural é considerado tradicionalmente 1492, ano da chegada de Cristóvão Colombo às Antilhas,^W contribuiu decisivamente para o descrédito e a perda de autoridade da ciência antiga, cinquenta anos antes do questionamento da cosmologia ptolomaica por Copérnico. De acordo com o cronista Pedro Mártir de Anglería,⁷ “Deus deu aos cristãos a graça de circundar a Terra

além do que Ptolomeu e os historiógrafos conheciam”. Isso revelou a falsidade da geografia antiga, da *imago mundi* da tradição, desde a verdadeira dimensão da Terra até o desconhecimento dos novos territórios – a ideia de *novo mundo* precede, assim, a da *ciência nova* (expressão, como já visto, empregada por Galileu).

Francisco López de Gómara, em *Historia general de las Indias*, diz que a descoberta do Novo Mundo foi o “maior evento desde a criação do mundo, excluindo a encarnação Daquela que o criou”. Além disso, o contato com os povos indígenas levantou a questão sobre a universalidade da natureza humana, sobre seus direitos, sobre a possibilidade de evangelizá-los, sobre suas línguas e hábitos culturais.

A necessidade de um novo conhecimento se justificava então devido sobretudo a dois fatores:

1. A perda de autoridade da ciência antiga, que, por omissão, nada dizia sobre essa nova realidade devido ao conflito entre as antigas doutrinas: “Discutem os antigos poetas, filósofos e cosmógrafos se a linha equinocial é habitável ou inacessível. Com efeito, uns afirmam que ela é habitada por numerosos povos, outros escrevem que é inabitável por causa da posição perpendicular do sol.” Pedro Mártir de Anglería (*De Orbe Novo decades et Oceana Decas*, 1516)
2. A ausência de confiabilidade em narrativas antigas como as da Atlântida,⁸ das ilhas Afortunadas (Plutarco) e das Terras do Prestes João, sobre as regiões desconhecidas, que em nada corresponderam ao encontrado, revelando a inutilidade da tradição para o conhecimento. Não à toa Montaigne afirmou que “a narrativa de Aristóteles não está de acordo com nossas terras novas” (“Os canibais”, I, 31).

De um ponto de vista cético, a descoberta do Novo Mundo:

1. Revelou a insuficiência do conhecimento da tradição, levou ao questionamento da ciência tradicional e abalou a sua autoridade, apontando para a necessidade de produção de uma nova ciência.

2. Valorizou o conhecimento empírico. Já que a única forma de conhecer essa nova realidade era pela experiência, esse conhecimento era necessariamente limitado e provisório.
3. Levantou a questão sobre a natureza humana dos povos nativos do Novo Mundo e, conseqüentemente, sobre a variação no conhecimento, dependendo da natureza humana.

O argumento antropológico

O total desconhecimento sobre o *ser humano*, ou seja, sobre os habitantes nativos do Novo Mundo, sua natureza e sua origem, foi um dos fatores de maior impacto na sucessão de eventos que consistiu nessa descoberta e na formação progressiva e contraditória das “primeiras imagens” das Américas. Enfatizo o plural porque não se produziu apenas uma (mesmo quando se considera um único autor), e sim um conjunto de imagens, por vezes complementares, por vezes dissonantes, frequentemente cambiáveis, revelando a dificuldade de se ver algo nunca visto, de se confrontar o novo.

A dificuldade principal consistiu na ausência de um elemento de intermediação, ao contrário da geografia, que permitia a hipótese da descoberta de um novo caminho para as Índias, ou de relatos populares, como as viagens de Marco Polo, uma das inspirações de Colombo. Essa dificuldade foi representada de início pelos obstáculos quanto à comunicação, pela incompreensão das línguas nativas, de seus costumes, de seus símbolos.

É importante lembrar que o descobrimento do Novo Mundo se deu no contexto do Humanismo Renascentista dos séculos XV e XVI, da valorização do ser humano, a *dignitas hominis*, e da discussão sobre a natureza humana e sua suposta universalidade. Nesse momento, essa problemática adquiriu uma centralidade inexistente no contexto histórico anterior à Escolástica medieval,⁹ cuja imagem da *miseria hominis* parecia agora se inverter. Isso se deu justamente quando se constituía uma visão do homem como ser empreendedor, autônomo, criativo, capaz de criar uma nova realidade política, científica, artística, quase um herói. E efetivamente a imagem do herói do mundo clássico greco-romano seria a imagem por excelência segundo a qual o Humanismo Renascentista representaria esse novo homem.

Essa valorização significou que o indivíduo, por iniciativa própria, desafiando perigos e preconceitos, fez grandes descobertas e realizou feitos memoráveis. Os navegadores portugueses desde o início do século

XV, e também Colombo, sobretudo, seriam os principais exemplos dessa nova concepção de homem, que incluía ainda os *condottieri* italianos, os artistas do Renascimento, de Leon Battista Alberti a Leonardo da Vinci, e os burgueses e comerciantes de Bruges a Florença que geraram a imensa riqueza dessa época.

Mas como integrar os povos recém-encontrados nessa imagem que começava a se delinear? O grande desafio cético que esse contexto apresentou não consistia apenas no confronto e, logo, no conflito entre doutrinas, como no contexto antigo retratado por acadêmicos e pirrônicos. Consistia em um conflito mais radical entre o antigo e o novo, entre o conhecido e o desconhecido, entre o conhecimento estabelecido e o que a tradição ignorava, entre um conhecimento teórico e um saber da experiência que começava a se formar e que introduziria um novo critério de validade para o conhecimento: o empírico.

Em relação às Américas, é necessária uma distinção mais ampla entre impérios, como o dos astecas, no México, o dos maias, na América Central, e o dos incas, no Peru – que permitiam uma analogia com os antigos impérios de egípcios, assírios e persas, com seus reis, classe sacerdotal, templos e pirâmides –, e as culturas tribais da América do Sul (Brasil) e do Caribe. Estas últimas foram consideradas totalmente bárbaras pelos primeiros exploradores, o que já era uma resposta à questão sobre a natureza desses seres humanos e em que categoria deveriam ser incluídos.

Há no *Livro de horas* do rei d. Manuel I uma ilustração, de cerca de 1517, atribuída a Antonio de Holanda, que ilustra uma das formas de se integrar os povos do Novo Mundo à visão de mundo e à cultura europeias. A imagem retrata um índio na Europa da Idade Média, anacronismo que salta à vista.^x Um livro de horas é um manuscrito iluminado caracteristicamente medieval, contendo orações e leituras religiosas, enquanto o índio, elemento típico da representação portuguesa do Novo Mundo, é uma imagem inevitavelmente moderna, porque desconhecida na Idade Média. Temos, então, a incorporação de um elemento do novo contexto em uma obra ainda corrente no século XVI, como se essa imagem representasse um ponto de encontro entre passado e futuro. Padrões medievais seriam utilizados para interpretar o novo, que foi

simplesmente sobreposto ao medieval, porque não se dispunha ainda de uma visão da história da humanidade que permitisse incorporar esses povos à tradição dominante.

É nesse sentido que podemos afirmar que a descoberta dos povos do Novo Mundo, na radicalidade de sua diferença com o europeu, levou à formulação de um novo argumento cético, referente à universalidade da natureza humana. O argumento antropológico caracteriza-se pelo questionamento de uma natureza humana universal, por um Ceticismo acerca da existência de uma natureza humana única e homogênea, levando a um relativismo cultural quanto à possibilidade de entender, classificar, categorizar essas diferentes culturas.

Com a retomada do Ceticismo Antigo no Renascimento, tornou-se possível a evocação do 2º tropo, ou modo, de Enesidemo,¹⁰ encontrado na filosofia cética antiga sobre as variações radicais entre os seres humanos, agora em relação ao Novo Mundo – a tal ponto que poderíamos nos perguntar se seriam realmente seres humanos. Na versão do 2º tropo em Sexto Empírico, embora o argumento básico diga respeito a variações físicas e eventualmente de pensamento entre indivíduos, há pelo menos uma passagem em que é dito que “é possível que entre algumas nações das quais não temos conhecimento o que é raro entre nós seja verdade para a maioria” (*H.P.* I, 89). E na versão de Diógenes Laércio,¹¹ “o segundo é o modo dependendo da natureza, os costumes e a constituição dos humanos”. O 2º tropo pode, assim, igualmente ser visto como indicativo de variações culturais (nações, costumes), como um fator levando à suspensão do juízo.

É relevante nessa mesma direção o 10º tropo (*H.P.* I, 143-160), ou tropo moral, sobre as variações entre os hábitos e costumes dos diferentes povos, encontrados já desde os relatos de Heródoto. Ele aponta para diferenças entre formas de vida, costumes, leis, crenças míticas e suposições dogmáticas. Encontramos, entre diferentes povos, oposições entre cada um desses elementos, e nos relatos sobre o Novo Mundo essas oposições se destacam nos casos das leis e da religião.

Nesse caso, como é possível recorrer aos padrões cristãos para julgar esses povos? A questão moral, particularmente o questionamento da suposta superioridade moral cristã, foi colocada por pensadores como Montaigne, em seus *Ensaio*s, entre eles o mais famoso, “Os canibais” (I, 31), e também em “Os coches” (III, 6). O problema do critério se colocava, assim, de modo mais radical do que o encontrado no Ceticismo Antigo. Isso se deu justamente no contexto da Reforma Protestante, da ruptura no interior do Cristianismo e das guerras religiosas daí decorrentes.

Ocorreu também, conforme indicado anteriormente, no contexto do tema humanista da *miseria hominis*, levando à demonização do indígena enquanto bárbaro, em um sentido diferente do ser caído e pecador do pensamento tipicamente medieval. Mas também de acordo com a *dignitas hominis* houve a afirmação do bom selvagem, do homem natural, integrado à natureza, “epicúreo”, como dito na carta de Vespúcio.

A ambivalência dos relatos deixa claros esse estranhamento dos indígenas e a dificuldade para estabelecer comunicação com eles: ora os apresentavam como seres puros, inocentes, na “infância da humanidade”, aproximando-os da imagem do homem na Idade de Ouro encontrada em Hesíodo e em Platão (*Leis*, III), vivendo felizes dos frutos da natureza; ora como selvagens lúbricos e indolentes, que mutilavam o próprio corpo e praticavam o canibalismo.

Como explicar essa diferença radical e como explicar a imensa diversidade cultural que havia entre os próprios povos nativos? A filosofia grega já nos apresentava imagens contraditórias da natureza humana, mesmo se considerarmos apenas Platão e Aristóteles. Parece efetivamente haver uma oscilação entre uma natureza humana universal e uma variação radical entre os homens, por exemplo, desde “todo homem dotado por natureza do desejo de conhecer”, da *Metafísica* (I, 1), até “o escravo por natureza”, da *Política*. Até que ponto trata-se no Novo Mundo de uma “infância da humanidade”, de um ser humano que permaneceu na infância, cujo potencial não se desenvolveu pela ausência dos elementos civilizatórios: a vida política, a religião cristã, o conhecimento científico? Esse argumento seria crucial na legitimação da conquista, da colonização, e na defesa da missão civilizatória do conquistador europeu, que levava

consigo exatamente esses elementos, como evidencia o simbolismo da gravura da chegada de Vespúcio à América.

Essas diferenças culturais contribuíram para a discussão sobre a diversidade radical da natureza humana não apenas em relação ao “homem europeu”, mas entre os próprios povos nativos das Américas.¹² “Não fizemos nenhum contato com os nativos e acreditamos que sejam como os outros desprovidos de boas maneiras e de humanidade”, escreveu o explorador Giovanni da Verrazzano em 1523-24.¹³ Recorria-se, assim, à distinção tradicional medieval entre, por um lado, povos bárbaros, que deveriam ser evangelizados e catequizados em uma missão civilizatória e cristã, e, por outro lado, infiéis, que deviam ser combatidos e submetidos, como os muçulmanos.

Mas como identificar os povos do Novo Mundo diante da total ausência de parâmetros? Seriam as dez tribos perdidas de Israel? Seriam o resultado de outra criação, a dos pré-adamitas, possibilidade discutida em um contexto posterior, por exemplo, por Isaac de la Peyrère?¹⁴ Seriam seres sem o pecado original? Os povos tribais eram representados como o puro contraponto do homem europeu, seu *outro*, seu oposto.¹⁵

A passagem seguinte, extraída de carta de Giovanni da Empoli, que integrou a expedição de Alfonso de Albuquerque ao Brasil, em 1504, é ilustrativa disso:

Achamo-nos na terra da Vera Cruz, assim chamada, em outra ocasião descoberta por Américo Vespúcio, na qual se faz boa carga de canafistola e pau-brasil; quanto aos minérios, não ficamos sabendo. A gente dela tem boa figura; andam nus, tanto homens quanto mulheres, sem nada cobrir; esburacam-se até a cintura e adornam-se de penas variadas de papagaios, e seus lábios estão cheios de ossos de peixes; não têm fé alguma salvo a epicúrea; comem como seu alimento usual a carne humana, a qual secam ao fumo como nós a carne de porco.¹⁶

Ressalte-se aí a questão do canibalismo, que identificava esses povos como bárbaros, permitindo que os europeus os tratassem como bem quisessem, combatendo-os, aprisionando-os, escravizando-os e exterminando-os. A antropofagia era um velho tema já em Heródoto, que atribuía essa prática aos citas, antigos habitantes da região do mar Negro.

O termo “canibalismo” origina-se de “canibal”, utilizado por Colombo em seus relatos, e cuja etimologia é possivelmente uma corruptela de “carib”, significando “feroz”. O canibalismo apareceu, assim, como termo de acusação, empregado contra os caribes por seus rivais nas Antilhas, os arawaks. A controvérsia sobre a diferença entre “canibalismo” e “antropofagia” permanece até hoje entre os antropólogos e historiadores.¹⁷

Montaigne (“Os canibais”), possivelmente sob a inspiração de Tácito no relato da guerra contra os germânicos, admirados por sua força e coragem, levantou a questão do ponto de vista dos indígenas, mostrando como eles nos ensinavam uma lição sobre nós mesmos, ao apontar nossas fragilidades e expor nossa inferioridade. Assim, os indígenas do Brasil forneceram a Montaigne um pretexto para a crítica da própria sociedade francesa de sua época. Essa perplexidade diante dos indígenas e a dificuldade de entendê-los ficaram registradas em uma legenda de imagem que ilustra um texto atribuído a Américo Vespúcio:

Esta figura mostra-nos a gente e a ilha descoberta pelo Cristianíssimo rei de Portugal ou por seus súditos. Estas pessoas são nuas, belas e de cor parda, bem-feitas de corpo. Sua cabeça, pescoço, braços, partes íntimas e os pés dos homens e mulheres são ligeiramente cobertos de penas. Os homens também usam na face e no peito muitas pedras preciosas. Ninguém possui nada, mas todas as coisas são comuns. E os homens tomam por esposa as que mais lhes agradam, sejam elas suas mães, irmãs ou amigas, pois não fazem nenhuma distinção. Lutam mutuamente, comem-se uns aos outros, mesmo aqueles que massacram, e penduram a carne sob o fumo. Vivem cento e cinquenta anos. E não possuem governo.¹⁸

Observe-se nesse texto o contraponto entre o indígena e o europeu, desde as características físicas, como a nudez e as penas no corpo, uma óbvia confusão com adereços de penas, até a promiscuidade sexual, já que não possuíam noção de pecado. A abundância de pedras preciosas e a ausência de propriedade privada eram também aspectos importantes no contraste com o *modus vivendi* na Europa. A referência ao canibalismo e à longevidade enfatizava o estilo de vida radicalmente distinto, e a inexistência de governo foi destacada. Não importa que essa descrição seja pouco precisa e não corresponda aos hábitos e características desses povos, posteriormente mais bem conhecidos. As pedras preciosas, por exemplo, não eram utilizadas por índios da costa do Brasil; a suposta promiscuidade sexual, baseada numa concepção europeia de moralidade, nem sempre ocorria, ao contrário, havia tabus sexuais rigorosos, embora a

poligamia fosse frequente; a longevidade era ilusória; e a menção à ausência de governo mostrava a dificuldade do europeu de reconhecer como governo qualquer sistema radicalmente distinto do conhecido.

Decerto havia formas de gestão e estruturas de poder entre os indígenas, estudadas mais recentemente pela antropologia. Na verdade, a visão do indígena pelo europeu resultou na fabricação de um ser fantástico, seu oposto, mas também seu espelho. Descrevê-los, procurar compreendê-los, só foi possível recorrendo-se à analogia com as categorias tradicionais que, por definição, eram inadequadas para isso. A tentativa de conhecimento do novo por analogia com o antigo, segundo o preceito aristotélico, com frequência fracassa nesses casos.

O texto seguinte, de Gabriel Soares de Souza, embora bem posterior, reitera alguns dos mitos dos europeus sobre os indígenas do Brasil, inclusive a crença na ausência de governo:

Ainda que os Tupinambás se dividiram em bandos e se inimizaram uns com os outros, todos falam uma língua que é quase geral pela costa do Brasil e todos têm uns costumes em seu modo de viver e gentilidades, os quais não adoram nenhuma coisa, nem têm nenhum conhecimento da verdade, nem sabem mais que há morrer e viver, e qualquer coisa que lhes digam se lhes mete na cabeça e são mais bárbaros que quantas criaturas que Deus criou. Têm muita graça quando falam, mormente as mulheres são mui compendiosas na forma da linguagem e muito copiosas no seu orar; mas faltam-lhes três das letras do ABC, que são F, L, R grande ou dobrado, coisa muito para se notar; porque se não têm F é porque não têm fê em nenhuma coisa que adorem, ... E se não têm L ... é porque não têm lei alguma que guardar, nem preceitos para se governarem; cada um faz lei a seu modo, e ao som de sua vontade, sem haver entre eles leis com que se governem, nem têm leis uns com os outros. E se não têm R na sua pronúncia é porque não têm rei que os reja e a quem obedeçam, nem obedecem a ninguém, nem ao pai o filho, nem o filho ao pai, e cada um vive ao som de sua vontade.¹⁹

Montaigne esteve supostamente presente em Rouen em 1562, quando o jovem rei Carlos IX recebeu alguns indígenas das Américas. Ele relata que, após conhecerem o rei e a corte e quando interrogados sobre o que tinham visto, os indígenas expressaram surpresa que homens adultos (a guarda suíça do rei) obedecessem a um menino e não escolhessem um comandante entre eles. Surpreenderam-se também que houvesse tanta pobreza e mendicância na França ao lado do luxo da corte sem que os pobres se rebelassem.

Montaigne questionou a interpretação tradicional, mostrando que os europeus pareceriam aos indígenas tão bárbaros e de hábitos, valores e práticas tão incompreensíveis quanto eles aos europeus. Não há como julgar uma cultura sem ser da perspectiva de outra, e a única postura filosoficamente razoável diante desse impasse seria a tolerância, que Montaigne pregava também igualmente no campo dos conflitos religiosos. “Chamamos bárbaro aquilo que não faz parte de nossos costumes”, diz ele em “Os canibais”.

O conflito entre doutrinas suscitado pelo argumento antropológico, ou seja, pela questão sobre a natureza decorrente do contato entre os europeus e os povos das Américas, pode ser ilustrado por dois casos. O primeiro consiste nos dois relatos rivais sobre o projeto francês de instituir na baía de Guanabara a França Antártica, o que levou, após a expulsão dos franceses pelos portugueses, à fundação da cidade do Rio de Janeiro. O segundo refere-se à colonização do México e ao confronto entre o bispo dominicano Bartolomeu de las Casas e o jurista e canonista Juan Ginés de Sepúlveda sobre a legitimidade e as implicações ético-políticas da colonização espanhola.

O cosmógrafo francês André Thevet integrou a expedição de 1555 do almirante Villegagnon ao Brasil, cujo objetivo era fundar a França Antártica, colônia francesa onde supostamente protestantes calvinistas, os huguenotes, e católicos poderiam viver em harmonia. Entre 1557 e 1558, Thevet publicou *Les singularitez de la France Antartique*, cuja primeira versão foi reeditada e ampliada várias vezes, dado o seu enorme sucesso. Nessa obra ele descreve a região onde esteve, sua fauna e sua flora e o povo que aí encontrou e com o qual conviveu, expressando a grande estranheza que essa realidade quase indescritível lhe causou.

Frade franciscano, Thevet tinha formação científica e permaneceu de novembro de 1555 a janeiro de 1556 no Brasil. Seu relato sintetiza os de outros marinheiros franceses que haviam percorrido a região. No de Thevet, que se aproxima da visão edênica do Novo Mundo e da representação do indígena como “bom selvagem”, esses seres são em grande parte descritos mais pelo que não são, ou seja, pelo contraste com o europeu.²⁰ Entretanto, Thevet é, de certo modo, um dos primeiros a

enfrentar o dilema que será frequente nos relatos posteriores: sua formação científica tradicional e as categorias de pensamento do europeu eram insuficientes e inadequadas para a compreensão dessa nova realidade.

A obra de Jean de Léry, calvinista francês que esteve na França Antártica entre 1557 e 1558, foi publicada em 1578 explicitamente para “corrigir os erros” atribuídos ao católico Thevet, devido ao grande interesse manifestado pelo público leitor da época sobre as “singularidades” do Novo Mundo. Léry enfatizou o canibalismo dos indígenas, que serviu de referência a Montaigne, e os considerou, ao menos de início, “um povo maldito e desamparado de Deus”, descendente de Cam ou Canaã.¹⁹ Posteriormente, a partir de sua convivência com eles e dos relatos dos franceses que habitavam entre os indígenas, sua visão se modificou, tornando-se menos negativa. O próprio Léry se envolveu mais com os costumes e a vida dos indígenas do que Thevet. E seu propósito inicial de isentar os calvinistas de responsabilidade pelo fracasso da França Antártica, acusação feita por Thevet, acabou dando lugar a um relato mais ambivalente do que o de seu adversário. Ambos os textos, no entanto, se complementaram mais do que se opuseram.

Na verdade, os dois relatos apresentaram aquilo que Montaigne formularia como os principais desafios da visão do homem europeu sobre os habitantes do Novo Mundo: a projeção da imagem tradicional da natureza humana sobre esses povos, que, contudo, não correspondiam a ela; e a tentativa de situá-los em uma ordem natural que naquele momento teria de ser, inevitavelmente, reformulada. Ao mesmo tempo, esses autores percebiam a tentação sobre o homem europeu de viver a “vida dos selvagens”, libertar-se dos condicionamentos da vida “civilizada” e dos conflitos da época entre católicos e protestantes, encontrando um mundo edênico.²⁰ Tanto Thevet quanto Léry reagiram de forma ambivalente aos relatos dos marinheiros que passaram a viver como nativos, os *truchements*.²¹ De volta à França, Léry se expressou com nostalgia: “*Je regrette souvent que je ne suis parmi les sauvages*” (“Lamento com frequência não estar entre os selvagens”).

O célebre debate de Valladolid (1550-51), então uma das capitais da Espanha recém-unificada, entre Bartolomeu de las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda perante o Conselho das Índias, sobre a política de colonização do Novo Mundo representa a disputa entre posições doutrinárias que conduziam a um impasse, a uma *diaphonía* cética. Tal impasse contribuiu para a crise pirrônica diagnosticada por Popkin em sua *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*, embora não seja usual considerar esse impasse parte do processo da retomada do Ceticismo Antigo no período moderno. O debate de Valladolid refletia a dificuldade do europeu de encontrar categorias adequadas para interpretar a nova realidade e justificar suas práticas diante dela.²³

Bartolomeu de las Casas, um dos primeiros bispos do Novo Mundo, suscitou debate ao denunciar a crueldade da ocupação espanhola no México – ele atuava em Chiapas. Intitulada *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1522), sua narrativa originou a chamada *leyenda negra* sobre a conquista do Novo Mundo e a política dos *encomenderos*, os aventureiros espanhóis que aportavam no continente. A leitura do texto de Las Casas, que posteriormente renunciou ao bispado, torna-se tanto mais chocante quando contraposta a relatos da chegada dos europeus às terras até então desconhecidas como uma epopeia, um épico, conforme encontrado em López de Gómara, do qual Montaigne foi leitor, e em Bernal Díaz del Castillo, em sua *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*.

Como interpretar e justificar a ocupação dessas terras e a relação com seus habitantes foi a questão posta perante o Conselho. Sepúlveda debateria com Las Casas e, inspirado nos argumentos da *Política* de Aristóteles, defenderia a inferioridade natural dos povos indígenas. Desse modo, justificaria a escravidão, a guerra de conquista (como guerra justa) e a soberania universal dos reis da Espanha, herdeiros do Império Romano, sobre o Novo Mundo, declarado *terra nullius*. Sepúlveda representava a posição tradicionalista, mas necessária para a expansão territorial espanhola e, portanto, nesse sentido, moderna. Las Casas, que se baseava em São Tomás de Aquino e em Santo Agostinho, defendia a autonomia desses povos com base em uma concepção universalista da natureza

humana. O que seria o moderno e o que seria justificável de acordo com esse contexto?

É significativo que os membros da Junta de Valladolid, diante dessa questão, se vissem em um impasse, terminando por se declararem incapazes de decidir. Como se “suspendessem o juízo”, à maneira dos céticos antigos diante da ausência de critérios conclusivos. Foi vã a tentativa de encontrar respostas na tradição para esse novo dilema, assim como é vão tentar fundamentar teoricamente, de um modo ou de outro, uma política de conquista e ocupação.

Essa questão se prolongaria no pensamento político e jurídico moderno desde *De Indiis* (1539), de Francisco de Vitória, e *De iustitia e de iure* (1556), de Domingo de Soto, até Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau nos séculos seguintes, com todas as suas contradições e ambivalências. Não esqueçamos, por exemplo, que Locke, o qual recebeu terras na América do Norte, redigiu a Constituição do território das Carolinas, e que Hobbes integrou o Conselho das Índias Ocidentais na Inglaterra. Foi necessário que o papa Paulo III intercedesse por meio da bula *Sublimus Dei*, de 29 de maio de 1537, decretando que os índios eram seres humanos e, como tais, deveriam ser evangelizados e convertidos ao Cristianismo.²⁴ O Concílio de Trento (1545-63), por sua vez, reafirmaria que se os indígenas não conheciam a Revelação de Cristo, não estavam, porém, excluídos da lei natural. E que, embora muito distantes dos europeus, deveriam ser catequizados, legitimando o trabalho dos missionários e apontando para a necessidade de inclusão do Novo Mundo na cristandade.

Proponho agora nos concentrarmos numa questão particular, o argumento antropológico, como o nomeei, por se referir ao modo como eram considerados os povos do Novo Mundo. O Brasil seria um dos primeiros territórios discutidos nesse período, servindo de referência ao mais importante filósofo a tematizar essa nova realidade, Michel de Montaigne. Nos *Ensaio*s (I, 31), Montaigne tratou da expedição de Nicolas Durand de Villegagnon ao Brasil em 1555, mais especificamente, ao Rio de Janeiro, e ao projeto de criação aqui da França Antártica à época de Henrique II. Com isso a Europa, até então voltada para o mar Mediterrâneo, começaria

a deixar de ser o centro do mundo conhecido para o próprio europeu, ampliando-se ao incluir as Américas e as novas rotas de navegação para o Oriente.²⁵ Essa nova realidade demandou uma completa redefinição da visão do globo terrestre e do lugar do europeu no mundo, o que só se daria através de um processo lento de assimilação.²⁶

A hipótese de que a descoberta do Novo Mundo teria sido um fator decisivo para a crise cética da tradição é mais facilmente demonstrável pelas evidências brevemente apresentadas aqui. Não há indícios claros de que os autores – de humanistas como Pedro Mártir de Anglería e políticos como Juan de Ovando, ministro das Índias de Felipe II, a teólogos e canonistas como Sepúlveda e Las Casas – teriam conhecimento dos textos sobre o Ceticismo. Obras de Cícero, Diógenes Laércio e santo Agostinho (*Contra os acadêmicos*) encontravam-se disponíveis, embora os textos de Sexto Empírico tivessem circulação restrita.

O contato com os povos indígenas e suas culturas levantou a questão sobre a universalidade da natureza humana, sobre como entender outros povos, outras culturas, e sobre a necessidade de revisão da própria cultura europeia a partir desse contato. O debate sobre a legitimidade ou não da escravidão dos povos indígenas e a controvérsia em torno do canibalismo são dois dos exemplos mais centrais dessa questão.

Trouxe à tona igualmente temas até hoje em aberto, como a transferência cultural da Europa para o Novo Mundo, as culturas híbridas e o futuro dos dois mundos, o novo e o antigo, ambos agora profundamente transformados. Suscitou ainda diversos conflitos de doutrinas e revelou a ausência na tradição de critérios para decisões científicas, morais, políticas, jurídicas, abrindo espaço para o surgimento da moderna etnografia. Não à toa Claude Lévi-Strauss²⁷ considerava Montaigne precursor da etnografia e fundador das ciências humanas, devido às suas reflexões sobre os europeus no Novo Mundo, a diferença entre as várias culturas da América e as diferenças entre os europeus e os indígenas. A seguinte passagem de Montaigne, extraída de “Os coches”, é bastante significativa a esse respeito:

Nosso mundo acaba de descobrir outro não menor, nem menos povoado e organizado do que o nosso (e quem nos diz que seja o último?) e, no entanto, tão jovem que ignora o ABC e que

há cinquenta anos não conhecia nem pesos, nem medidas, nem a arte de vestir, nem o trigo e a vinha; nu ainda, vivia do leite de sua ama [a Natureza]. Se raciocinamos certo e se o poeta o fazia igualmente, devemos pensar que o novo mundo só começará a iluminar-se quando o nosso penetrar nas trevas. Será uma espécie de hemiplegia: um membro paralisado e outro vigoroso e vivo. Receio, porém, que venhamos a apressar a decadência desse novo mundo com nosso contato e que ele deva pagar caro nossas artes e ideias.²⁸

Montaigne antecipou nesse texto algumas das grandes questões que se desenvolveriam a partir da descoberta do Novo Mundo sobre o pensamento europeu na formação da Modernidade. Temos aí o conflito entre culturas tão distintas e ao mesmo tempo as consequências que a dominação dos impérios europeus trariam para o Novo Mundo, que só começaria a se desenvolver, prenuncia o filósofo, quando seu colonizador começasse a entrar em decadência. E que não poderá fazê-lo sem pagar um preço elevado: a quase total destruição das próprias culturas, ao importar as ideias europeias. Entretanto, vê-se também que o mundo europeu seria profundamente transformado por essa nova realidade.

É relevante nesse sentido contrastarmos essa visão de Montaigne, baseado em sua posição cética, relativista, e em sua preocupação moral, com a visão dos viajantes franceses Léry e Thevet, com os relatos do documento atribuído a Vespúcio²⁹ e com o texto de Gabriel Soares de Souza, citados anteriormente. Montaigne extraiu dos relatos a que teve acesso uma lição filosófica acerca da existência dessa outra realidade que levaria o europeu a relativizar a dele próprio e que mostrava a importância do olhar do outro. Ensina-nos ainda uma das lições mais difíceis do pensamento: a necessidade de, ao radicalizarmos o exercício filosófico de reflexão, tentarmos “pensar do ponto de vista do outro”, como dirá Kant na *Crítica do juízo* dois séculos depois.

Da discussão de Montaigne emerge um desafio, tematizado anteriormente pelos céuticos: a necessidade de estar preparado para aprender o novo, para adotar uma atitude não dogmática, a única que permite efetivamente a abertura para entender e aceitar o desconhecido e se preparar para as consequências disso. Em tempos de multiculturalismo e de crítica ao etnocentrismo, podemos considerar que, apesar de a filosofia ter demonstrado pouco interesse pela temática do descobrimento do Novo Mundo, essa é uma questão filosoficamente relevante que nos permite dar

uma nova dimensão à concepção de conhecimento da realidade natural e da natureza que se constituiria a partir daí. O impacto do descobrimento das novas terras e de seus povos e culturas sobre o pensamento europeu foi tão transformador quanto o impacto da colonização e da cultura europeia sobre a realidade do Novo Mundo.

Montaigne, em sua discussão dialética desse processo, nos revela o seu papel na ruptura com as formas anteriores de pensar que caracterizariam a formação do pensamento moderno. O grande desafio nesse processo consistia em descobrir como, a partir de que categorias, se poderia pensar o novo, a nova ciência, a nova religião, o novo mundo, o novo homem. Montaigne nos indica que menos do que as categorias é nossa atitude em relação ao novo que importa, na medida em que este pode se revelar a nós uma alternativa à nossa realidade e a nós mesmos.

O Novo Mundo e o pensamento moderno

Retomando a questão inicial: como interpretar o desinteresse da história da filosofia pela descoberta do Novo Mundo? Por que esse evento histórico não se tornou uma questão filosófica? Em grande parte porque os próprios filósofos do início da Modernidade, dos séculos XVI e XVII, não se interessaram por essa questão.

Várias hipóteses permitem explicar isso:

1. As grandes navegações, o descobrimento e a colonização do Novo Mundo foram eventos principalmente ibéricos, enquanto a filosofia mais influente na época se produzia na França, na Inglaterra e na Alemanha.
2. A problemática epistemológica, provocada pela Revolução Científica devido a seu interesse teórico, tornou-se mais central para a discussão filosófica.
3. A perspectiva universalista ou universalizante da maioria dos filósofos fez com que não se interessassem por diferenças culturais.
4. A visão eurocêntrica impediu o interesse por outras regiões e culturas, consideradas primitivas, não só do Novo Mundo, mas da Ásia e da África.
5. A Reforma Protestante afetou mais diretamente a Europa, incentivando uma série de guerras religiosas, à exceção da Península Ibérica.

Por outro lado, certamente a história, a literatura e a teologia se interessaram por essa questão. O descobrimento teve uma importância simbólica e forneceu a metáfora de uma sociedade alternativa à da época em pelo menos dois grandes exemplos: a *Utopia* (1516), de Thomas Morus, e o *New Atlantis* (1624), de Francis Bacon.

A questão que reside na base do desenvolvimento da antropologia na Modernidade e consiste no núcleo do que denominei argumento antropológico parece ser: qual o limite entre natureza e cultura para a compreensão do ser humano?³⁰ Até que ponto a diversidade cultural pode

ser relevante para o conhecimento e a moral? E até que ponto essa questão revela a dificuldade de julgarmos os outros povos devido à ausência de critério? E, mais radicalmente ainda: até que ponto esses outros povos não nos fornecem modelos alternativos de sociedade, de vida, de possibilidade de uma felicidade terrena, de volta à Idade de Ouro, de uma nova experiência humana?³¹ Essa questão se encontra presente, por exemplo, em Montaigne. Contudo, desapareceu da discussão filosófica a partir do século XVII, que a relegou ao plano do empírico, portanto, sem relevância filosófica. Ainda que se aplique diretamente à questão crucial da epistemologia acerca das fontes e da justificativa do conhecimento, conforme indicam o 2º e o 10º tropos de Enesidemo; e ainda que se aplique à questão sobre a possibilidade de uma moral universal e de direitos humanos universais, que eram as bases do pensamento iluminista, tal questão permaneceu por muito tempo como um pressuposto não tematizado.

Mostrarei em seguida como o impacto do descobrimento do Novo Mundo e de seus desdobramentos foram alguns dos fatores centrais que levaram à Modernidade, contribuindo para a revolução no pensamento, constituindo o Ceticismo Moderno.

u. Trata-se da famosa carta intitulada “Mundus Novus”, dirigida ao então embaixador de Florença na corte de Carlos VIII, rei da França, e publicada em 1503, com mais de onze edições até 1506. Ver J.-P. Duviols (org.), *Le Nouveau Monde: les voyages d’Amerigo Vespucci (1497-1504)*, p.23.

v. Uma exceção é a pensadora Hannah Arendt, que, no capítulo VI de *A condição humana*, reconhece a importância da descoberta do Novo Mundo para a formação da Modernidade, ainda que não chegue a desenvolver essa ideia.

w. Até hoje se discute o lugar exato da chegada de Colombo às Américas. Os dois candidatos mais fortes, ambos nas Bahamas, são a ilha de Watling e, mais recentemente, a ilha de Samana Cays. Ver J. Judge, “Our search for the true Columbus landfall”.

x. Sobre a interpretação dessa imagem, ver M.F. de Faria, “Imagens de Santa Cruz”, *O Que Nos Faz Pensar*, p.305-26.

y. Neto de Noé e filho de Ham. Ham teria cometido ofensas contra Noé, levando-o a amaldiçoar o neto: segundo *Gênesis* 9-10, Canaã foi excluído da aliança com Deus, assim como seus descendentes.

5. O argumento do conhecimento do criador

A gramática da palavra “conhecer” é estreitamente relacionada a “poder”, “ser capaz de”. Mas também estreitamente relacionada a “compreender” (“domínio” de uma técnica).

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Investigações filosóficas*, §150

Introdução

Em um sentido amplo, há duas maneiras, certamente inter-relacionadas, de se conceber a filosofia. A primeira diz respeito a um conjunto de questões originárias sobre a existência, o conhecimento, a verdade, os valores que se encontram em vários tipos de discurso, do literário ao científico, e em praticamente todas as culturas, embora possam se manifestar de diferentes formas, sendo uma delas a filosofia. A segunda, mais específica, considera o pensamento filosófico um modo de dar um tratamento determinado a essas questões. Nesse sentido, a filosofia consistiria em um discurso argumentativo no qual o que se afirma deve ser desenvolvido por meio de argumentos, ou seja, racionalmente (o conceito de justificação racional pode, contudo, sofrer alterações).¹ Por sua vez, ao argumentar, os filósofos mantêm que, uma vez aceitas as premissas, as conclusões que decorrem delas também devem ser aceitas.² Assim, ao adotarmos e utilizarmos no discurso filosófico determinados conceitos, como o de conhecimento, nos comprometemos com sua definição, seus pressupostos, suas implicações e consequências.

Se a filosofia se define principalmente como um discurso argumentativo, podemos considerar o argumento do conhecimento do criador,³ ou *maker's knowledge principle*, um dos mais centrais em toda a tradição filosófica, sendo geralmente interpretado como característico do pensamento moderno.^{aa} Contudo, se examinarmos a tradição, veremos que esse argumento não tem uma única formulação, até mesmo porque cumpriu diferentes papéis em momentos diversos. Qualquer tentativa de defini-lo de forma mais precisa revela quão pouco óbvio ele é e quão pouco evidente é sua formulação. Para reconstruir o sentido e a relevância desse argumento é necessário examinar algumas dessas formulações e os diferentes papéis que exerceram ao longo do tempo. Destacarei a importância desse argumento na formação do pensamento moderno, sobretudo no contexto da retomada do Ceticismo Antigo no Renascimento e no início da Modernidade.

O argumento do conhecimento do criador como argumento cético

Como podemos caracterizar o argumento do conhecimento do criador e como entendê-lo enquanto argumento? Vimos que a retomada do Ceticismo Antigo nos séculos XVI e XVII foi um dos fatores decisivos para a formação do pensamento moderno.³ Do mesmo modo, o argumento do conhecimento do criador, vale dizer, a tese de que conhecer é ser capaz de criar ou produzir aquilo que se conhece, é entendido como característico da nova concepção de ciência – a *scientia activa*, prática, ou aplicada – que emerge no contexto da Revolução Científica.⁴ Nossa proposta é analisar o argumento do conhecimento do criador primordialmente como argumento cético, ou seja, como parte do contexto de influência da problemática cética nesse período e como tendo um papel limitativo do conhecimento.

Tal argumento teve uma importância central na passagem do desafio cético, que questionava a possibilidade do conhecimento científico em decorrência do fracasso da ciência antiga, para a formulação de um Ceticismo mitigado ou moderado, que tornaria possível uma nova concepção de ciência – experimental, probabilística, imune às dificuldades que haviam afetado a concepção antiga. A adoção desse argumento influenciou a redefinição do próprio conceito de ciência na época e, nesse sentido, passou a ter igualmente um papel legitimador do conhecimento científico. Para isso foi fundamental a reinterpretação da versão negativa do argumento do conhecimento do criador (“Só conhecemos aquilo que criamos”), em que a limitação é enfatizada, em termos de uma versão positiva (“[Efetivamente] conhecemos o que criamos”) na qual o papel legitimador do argumento se explicita.

Com isso, começou a ser abandonado o projeto de fundamentação da ciência encontrável ainda em Descartes, que mantinha a relação entre ciência e metafísica herdada da tradição antiga, sobretudo aristotélica.⁵ Segundo essa visão, a metafísica não seria apenas uma ciência, um conhecimento demonstrável; seria, de fato, a ciência mais geral acerca da natureza da realidade. A própria ciência natural seria parte do campo do

saber da metafísica, constituindo saberes específicos sobre o mundo natural, enquanto a metafísica seria o saber mais abrangente. [ab](#)

Mostrarei que a constituição da ciência moderna envolveu uma redefinição do próprio conceito de ciência, na qual se destaca o papel do argumento do conhecimento do criador. Esse argumento pode ser considerado cético devido às características básicas do conceito de conhecimento, que pressupõe que:

- Conhecer é equivalente a fazer, produzir ou criar.
- Só podemos conhecer aquilo que fazemos, produzimos ou criamos.
- O conhecimento pressupõe a capacidade de entendimento do processo causal, de modo que aquele que conhece a causa pode produzir o efeito esperado (causalidade eficiente).
- O conhecimento é sempre do fenômeno, pois a essência, a “real natureza das coisas”, encontra-se além de nossa apreensão, já que o ser humano não cria a realidade.
- O conhecimento científico define-se como técnico ou aplicado, sendo o seu resultado, ou sucesso, a medida de sua validade.

Por que o argumento do conhecimento do criador não existe na filosofia antiga?

Para um grande número de pensadores do período moderno, o conhecimento do criador era a única forma autêntica de conhecimento. De acordo com a interpretação predominante, esse conceito não existia na filosofia antiga, teve pouco relevo no pensamento medieval e só começou a ganhar destaque no Renascimento, tornando-se dominante a partir do período moderno. Daí em diante a grande maioria dos desenvolvimentos nos campos da filosofia, do conhecimento científico e mesmo da arte parece derivar da adoção e da influência dessa concepção.

A ideia de que “conhecer” deveria ser entendido como “fazer” ou “criar” ia além das dicotomias já tradicionais entre conhecimento prático e teórico, ou entre *knowing how* e *knowing that*, ou ainda entre *scientia activa* versus *scientia contemplativa*, ou mesmo de análises como a de Hannah Arendt sobre o *Homo faber* em *A condição humana*. É possível, contudo, identificar uma concepção de conhecimento do criador já na filosofia grega antiga. Ou melhor, na tradição metafísica grega o conhecimento do criador, embora encontrável, não era considerado uma forma elevada de conhecimento, e sim inferior em relação ao conhecimento metafísico, ou teórico. Este, visto como superior, é que estabelecia o padrão de conhecimento genuíno para a filosofia e para a ciência.

Mas por que esse tipo de conhecimento era tido como superior? O conhecimento teórico é conhecimento de uma realidade estável, permanente, abstrata, consistindo de formas e princípios. Em consequência, trata-se de conhecimento certo e verdadeiro, obtido por uma faculdade de apreensão intuitiva (em grego, *nous* ou *noesis*), que fornece acesso direto ou imediato àquilo a que se dirige. A concepção, oriunda da metafísica, de que só o conhecimento da realidade estável e permanente poderia ser aceito como conhecimento em sentido pleno estabeleceu o padrão definidor de conhecimento em toda a Antiguidade.

O conhecimento do criador, por outro lado, seria inferior ao conhecimento teórico porque se refere a conhecimento técnico. Por essa razão seria condicionado pela habilidade prática do criador, entendido aqui como o artífice ou artesão (*demiourgos*), além de condicionado pela finalidade do objeto produzido e pelas ferramentas e materiais empregados para produzi-lo. Esses condicionamentos e limitações fazem com que o objeto que resulta desse processo seja considerado mutável, imperfeito. Em última instância, perecível. É, portanto, inferior de um ponto de vista ontológico em relação aos objetos abstratos de natureza metafísica, tais como formas e princípios, cuja existência é autônoma, independente do processo de conhecimento.

Na filosofia grega, aquele que usa é que determina como o objeto deve ser feito. Desse modo, o conhecimento do artífice, daquele que faz ou cria, deve ser subordinado ao interesse de quem utiliza o objeto. As duas passagens de Platão, a seguir, são ilustrativas dessa concepção:

SÓCRATES: Mas quem será capaz de determinar a forma adequada de uma fiadeira, seja qual for a madeira utilizada, o carpinteiro que a fabrica ou o tecelão que a utiliza?

HERMÓGENES: Diria que aquele que a usa, Sócrates.

SÓCRATES: E quem usa o trabalho do fabricante de liras? Não é aquele que a toca e que pode avaliar se o trabalho foi bem feito ou não?

HERMÓGENES: Certamente.

SÓCRATES: E quem é ele?

HERMÓGENES: Aquele que toca a lira. (*Crátilo*, 390b)

SÓCRATES: Há três artes (*technai*) que dizem respeito a todas as coisas: a do uso (*chresomenen*), a do fabrico (*poiesousan*) e a da imitação (*mimesomenen*). E a excelência (*arete*), beleza (*kallos*) ou correção (*ortothēs*) de qualquer coisa, animada ou inanimada, e de toda ação humana, é relativa ao uso para o qual quem a fez a designou. Portanto, aquele que usa é aquele que deve ter mais experiência da coisa e deve indicar ao fabricante as boas ou más características que se revelam no uso. Por exemplo, o flautista dirá ao fabricante de flautas quais as flautas, entre as que ele fabrica, satisfazem o flautista que as toca; ele dirá como o fabricante deve fazê-las e este seguirá suas instruções. O flautista sabe e fala com autoridade sobre as qualidades, boas ou ruins, da flauta, enquanto o fabricante confiará nele e fará o que lhe é dito. (*República* X, 601e)

O conhecimento prático tem, segundo essa interpretação, duas dimensões: o conhecimento daquele que faz o objeto e o conhecimento de quem o utiliza. Por sua vez, quem o utiliza é que define como o objeto deve ser feito, as características que deve ter e as exigências a que o

artífice deve obedecer para que o uso seja bem-sucedido. Em terminologia aristotélica, a causa final determina a causa eficiente. O conhecimento do criador, no caso, do artífice, é, nesse sentido, dependente do conhecimento de quem usa o objeto.

No *Timeu* (28a-29b), Platão nos informa que o artífice ou demiurgo cria o universo com base nas formas que contempla e, a partir desse conhecimento, organiza a matéria. É desse modo que o cosmo vem a existir. Mas o demiurgo não é ele próprio o criador nem das formas nem da matéria, ambas sendo preexistentes ao ato de criar e independentes dele, que apenas introduz ordem no mundo.

De acordo com a tradição metafísica grega, conforme já apontado, o conhecimento é definido basicamente como verdadeiro enquanto conhecimento de um objeto estável, permanente, um objeto de natureza abstrata, autônomo em relação ao próprio processo de conhecimento. Esse conhecimento de tipo mais elevado seria a *theoria*.⁶ O conhecimento do criador, ou seja, que se realiza por meio da *techné* ou da *poiesis*, seria certamente útil e importante na vida cotidiana, incluindo-se aí desde a medicina até a arquitetura, do trabalho do escultor ao do ferreiro. Contudo, fazer, criar e produzir seriam atividades limitadas, contingentes, incapazes, por isso mesmo, de satisfazer os critérios de um conhecimento mais elevado, sendo apenas objetos imperfeitos.

Quando se deu a mudança no conceito de “conhecimento do criador”?

Ilustramos, pela referência a Platão, o lugar inferior que os gregos tradicionalmente atribuíam ao “conhecimento do criador”, visto como parte da *techné*, ou conhecimento prático. No contexto moderno isso se inverteu, e ser capaz de fazer, fabricar, criar, transformou-se no critério legitimador do conhecimento. Exploraremos agora alguns dos principais aspectos de quando, como e por que se deu essa mudança.

A relação entre esse argumento e a tradição cristã parece evidente, e isso tornou inovadora a interpretação cristã do conceito de conhecimento do criador na concepção grega. Foi, pois, com o Cristianismo que começou a mudança em um sentido decisivo. Todavia, talvez a primeira referência a ser dada nesse sentido seja à leitura do pensamento judaico feita pelo neoplatônico Fílon de Alexandria, ao tentar compatibilizar a filosofia grega com a cultura judaica. Fílon preparou o terreno para o desenvolvimento posterior de uma filosofia cristã inspirada no pensamento grego, influenciando fortemente a escola de Alexandria, à qual pertenceram alguns dos mais importantes pensadores da patrística, como Justino, Orígenes e Clemente.

Em seus comentários ao *Pentateuco*, Fílon empregou um vocabulário conceitual platônico para interpretar a narrativa da criação no *Livro do Gênesis*,⁷ aproximando o Deus criador (*Elohim*) do demiurgo platônico do *Timeu*. Conforme essa leitura, o criador do universo seria um artífice como o demiurgo de Platão. Contudo, para Fílon, Ele teria criado o cosmo em um sentido diferente:

Deus, quando gerou todas as coisas, não as tornou simplesmente visíveis, mas produziu o que antes não era, sendo ele não apenas demiurgo, mas criador. ... Pode-se dizer que o cosmo inteligível não é outra coisa senão o logos de Deus no ato de formar o mundo, já que a cidade inteligível não é outra coisa senão o cálculo do arquiteto que já pensa em fundar a cidade.
(*De opificio mundi*)⁸

Ao contrário do demiurgo platônico, Deus não contempla as formas para então organizar a matéria. As formas já estão na mente divina, uma vez

que, como Ser Supremo, não seria admissível uma realidade superior a Ele. A afirmação de que não há nenhuma realidade externa superior ao Criador parece ser a primeira inovação em relação à concepção grega.

O segundo ponto importante consiste na concepção de que a criação como um ato do Ser Supremo, do “arquiteto do universo”, vem a ser uma manifestação de sua onipotência e, mesmo, de sua infinita bondade. De certo modo, pode-se dizer que o Criador herdou e internalizou uma das principais características da cosmologia platônica: a forma do Bem como forma suprema. Temos, assim, a terminologia da metafísica e a terminologia platônica, empregadas, no entanto, com um sentido radicalmente diferente. Fílon mantém que:

As coisas geradas são conhecidas por aquele que lhes dá vida; as coisas produzidas são conhecidas por aquele que as produz através de sua habilidade, e quem quer que dê ordem às coisas também as conhece. Deus é assim, ao mesmo tempo e de modo mais verdadeiro, o pai, o criador e aquele que impõe ordem a todo o universo. (*Quod Deus sit immutabilis* VI, 30)

Deus seria, portanto, aquele que possui o conhecimento perfeito de tudo o que existe. O Neoplatonismo cristão deu continuidade a essa interpretação e, baseando-se no próprio Fílon, viu o Criador explicitamente como *creator ex nihilo*. Como resultado da onipotência divina, o ato de criação seria absoluto e originário, não dependendo de nada além da própria vontade divina. Há controvérsias quanto à diferença entre essa posição e a de Fílon, mas pode-se supor que a obra desse filósofo já contivesse tal visão, ainda que de modo menos explícito e menos elaborado. As formas se transformariam em arquétipos na mente de Deus e a criação do cosmo se tornaria uma manifestação do poder e do conhecimento divinos, isto é, do *logos* como princípio da ordem e da racionalidade – interpretação encontrável, por exemplo, em Clemente de Alexandria (*Stromata* VI, 7).

É possível que a tradição cristã nascente tenha procurado enfatizar os aspectos inovadores da concepção de um Deus onipotente e sumamente bom em relação às concepções pagãs anteriores da divindade. Pode ser também que quando a tradição cristã começou a se separar mais radicalmente da judaica tenha se tornado mais importante destacar o que seria específico do Cristianismo, sobretudo quanto à questão da origem do universo. Orígenes, um dos principais defensores da doutrina da *creatio ex*

nihilo em *De principiis* (II), argumenta que não é mais difícil supor que Deus tenha criado o mundo material do que supor que a matéria exista eternamente, conforme defendia a filosofia grega tradicional.

Em santo Agostinho encontramos a concepção de conhecimento do criador atribuída a Deus como resultado da influência neoplatônica em seu pensamento. Um dos principais aspectos dessa influência residiria na ideia de que a criação é não apenas um ato da suprema bondade de Deus, mas também de sua suprema sabedoria. Antes da criação, todas as criaturas já existiam na mente de Deus, como formas ou ideias (*rationes*, *formae* e *regulae* são os termos empregados).⁹ Ao expor essa doutrina, santo Agostinho compara a mente divina à de um artista, por exemplo um escultor ou pintor, que concebe a sua obra mentalmente antes de realizá-la. Enquanto para Platão as formas existiam independentemente do demiurgo, ainda que fossem acessíveis a ele, santo Agostinho seguia a leitura platônica feita por Fílon, mantendo que as *formae* existem na mente ou no espírito de Deus (*in divina intelligentia*).

São Tomás de Aquino pode também ser visto como representante da tradição do conhecimento do criador no final da Idade Média, ao adotar a concepção da relação de Deus com sua criação encontrada já no início do Cristianismo. Em sua *Summa contra Gentiles II*, por exemplo, tem-se a fórmula “*Quod Deus ex nihilo produxit res in esse*”^{ac} intitulando o capítulo 16.

Assim, o conceito de conhecimento do criador começou a ser alterado, incorporando à causa eficiente do artífice, e à causa final do usuário, a causa formal daquele que concebe a criação. Desse modo, o ato de criar passou a ser entendido em termos de uma relação direta entre a causa formal e a causa eficiente. As formas se tornaram objetos mentais que constituíam os modelos da criação. Embora essa concepção, nesse momento, existisse apenas na mente divina, parece que foi por essa via que as formas viraram entidades mentais.

O argumento do conhecimento do criador na filosofia moderna

Nos cem anos que vão de meados do século XV a meados do século XVI, o interesse dos humanistas pelos textos clássicos gregos e latinos tornou possível a realização de novas traduções e edições de obras céticas antigas de Sexto Empírico, Diógenes Laércio e Cícero. Além disso, o conflito de teorias verificado no período entre algumas correntes da Escolástica medieval e a filosofia do Renascimento, entre a tradição católica e as novas doutrinas da Reforma, bem como entre a ciência antiga e a moderna, em seu surgimento, constituiu um solo fértil para a retomada dos argumentos e das estratégias dialéticas dos céticos antigos, dando origem ao que Popkin denominou “crise pirrônica”.¹⁰ Em um período de crise e de transição, de mudanças profundas e de questionamento da autoridade estabelecida, o arsenal cético forneceu armas eficazes para o combate.^{ad}

O argumento do conhecimento do criador integrava esse arsenal e teve grande importância na discussão filosófica e científica, teológica e estética da época. Embora existisse em versões anteriores já no período medieval, foi a esse novo contexto que ele tipicamente pertenceu, tornando-se bastante difundido no início da Modernidade, quando adquiriu um sentido novo, de criação humana. Assumiu então diversas formas em diferentes filósofos. A visão do ser humano como criador, capaz de aproximar-se tanto quanto possível de Deus através do ato de criação, é uma das concepções mais centrais de nossa tradição cultural. Vejam-se a esse respeito algumas passagens de autores da época:

Deus criou uma natureza que participa bastante de sua perfeição, e é a natureza intelectual que é a mais semelhante ao Criador, porque ela possui o livre-arbítrio e é como um outro Deus. (Nicolau de Cusa, *Excitat*, livro V)

A concepção do pensamento divino é a produção das coisas, a concepção de nosso pensamento é a noção das coisas. Se o pensamento divino é uma entidade absoluta, sua concepção equivale à criação dos entes, e a concepção de nosso pensamento à assimilação dos entes. (Nicolau de Cusa, *De mente*, cap.III)

A tradição do conhecimento do criador corresponde a uma das principais correntes subterrâneas do pensamento moderno, frequentemente

funcionando mais como um pressuposto, um elemento subjacente, do que como um argumento formulado e desenvolvido de forma explícita. Na verdade, não possui uma formulação única, mas várias, nas quais se podem identificar dois sentidos, um positivo e outro negativo, como duas faces de uma mesma moeda. Apesar de tais diferenças, acredito que todas essas formulações compartilham do princípio básico, o de que só conhecemos aquilo que criamos.

A concepção de que conhecemos o que criamos, de que é no ato de criar ou fazer algo que o conhecimento se manifesta, se concretiza e se legitima, opõe-se à concepção predominante no pensamento antigo,¹¹ discutida anteriormente. A saber, a de que o conhecimento por excelência consiste na contemplação, *theoria*, de verdades eternas e imutáveis, independentes do intelecto humano e às quais este ganha acesso através de uma faculdade privilegiada, o pensamento intuitivo, concepção que corresponde à *noesis* platônica e à *lux rationis* agostiniana.

A origem dessas novas versões do argumento é um tanto remota e obscura. Contudo, está de acordo com o espírito do Humanismo Renascentista, que também considera o homem um criador. Nos trechos a seguir vemos o recurso ao argumento ainda no sentido da criação divina:

Uma vez que nós, pelo caminho do conhecimento, não somos autores das coisas, não existe acaso nenhuma razão para que as percebamos, exceto em uma determinada proporção; mas uma vez que a ciência divina é a causa primeira das coisas, Deus não conhece as coisas porque se harmoniza com a natureza das coisas, as conhece porque é Ele mesmo a causa das coisas. Deus ao conhecer a si mesmo como princípio de todas as coisas, a todas imediatamente conhece e faz. (Marsílio Ficino, *Commentarium in Parmenidem*, cap.XXXII)

Só Deus conhece todas as coisas como são, porque só Ele as conhece não passivamente, mas as conhece porque as faz, dando-lhes a cada uma a medida de seu ser. (Tommaso Campanella, *Metaphysica* I, 8)

Se alguém obtivesse um conhecimento inteligível perfeito seria semelhante a Deus, mais ainda, seria o próprio Deus. Porém, ninguém pode conhecer perfeitamente o que não criou. Nem sequer Deus poderia ter criado alguma coisa se não a tivesse conhecido perfeitamente com antecedência. (Francisco Sánchez, *Quod nihil scitur*)

É difícil encontrar princípios, ou verdades, na física, cujo objeto pertence tão somente às coisas que Deus criou; não devemos nos surpreender se não podemos encontrar as verdadeiras razões e a maneira pela qual agem e são afetadas, uma vez que só conhecemos as

verdadeiras razões das coisas que podemos fazer pelas mãos ou pelo espírito; e, de todas as coisas que Deus fez, não podemos fazer nenhuma. (Marin Mersenne, *Harmonie universelle*)

Na concepção renascentista do ato de criar aproximam-se os dois principais campos da criatividade humana: a arte e a técnica, no sentido do trabalho do artífice. Afinal, *ars* é a tradução latina para a *techné* grega. A arte parece ser, assim, o campo em que o homem ultrapassa seus limites, podendo produzir ou criar algo. Na seguinte passagem de Leonardo da Vinci, um dos melhores exemplos de criador renascentista, essa concepção fica clara, em especial no contraste entre a *primeira criação*, feita por Deus, e a *segunda criação*, humana:

A ciência é uma segunda criação elaborada pelo discurso, a pintura uma segunda criação elaborada pela fantasia. (*Trattato della pittura*, vol.I, §§3-8)

Todavia, a criação artística não seria considerada no período moderno uma experiência de caráter cognitivo ou científico, porque no campo do conhecimento da realidade natural a experiência humana permaneceria limitada, visto que só podemos conhecer o que criamos. É significativo que a questão da estética e da criação artística seja um tema quase ausente da discussão filosófica do início da Modernidade, por exemplo, em autores como Bacon, Descartes, Hobbes e Locke, para os quais a questão epistemológica é central.

Mas, afinal, em que consiste exatamente o argumento do conhecimento do criador? Como vimos, a argumentação cética se caracteriza tradicionalmente por levantar a questão dos limites da capacidade humana de conhecer a realidade tal como ela é, sua essência, as causas primeiras. Os céticos foram os primeiros na filosofia antiga a questionar a definição de ciência como tendo por objetivo o conhecimento das causas, *rerum cognoscere causas*. Os limites do conhecimento humano eram considerados de duas formas. A primeira era epistêmica, devido às características da natureza humana, o que equivale a dizer que o alcance dos sentidos e da razão como fonte de conhecimento é limitado porque o ser humano é finito e imperfeito. A segunda era lógica, devido à incapacidade do homem de provar ou demonstrar de modo conclusivo a verdade de qualquer tese ou proposição – dúvidas, objeções e posições

alternativas sempre parecem possíveis nesses casos. No Capítulo 2 examinamos o “arsenal cético” exatamente nesse sentido.

Esse argumento, de longa tradição no pensamento moderno, passou por diversas formulações em filósofos diversos, mas todos compartilharam a ideia central de que só conhecemos aquilo que criamos. Tal argumento consiste em um ataque frontal ao realismo clássico e é um dos principais argumentos restritivos do poder e do alcance da intuição. Suas consequências mais importantes são: não podemos conhecer a Natureza tal como ela é, em sua essência, porque não a criamos; nenhuma faculdade de apreensão intuitiva é capaz de garantir esse conhecimento, porque a intuição não é criadora.

Em última análise, o argumento do conhecimento do criador parece depender da noção de causalidade, sobretudo da causa eficiente, como aquela cujos resultados de fato estariam a nosso alcance. Em outras palavras, não posso ser causa do real, mas apenas de minhas representações. As transcrições a seguir são ilustrativas desse pensamento:

Como as causas das coisas naturais não estão em nosso poder, mas sim na vontade divina, e a maior parte delas é invisível, não podemos deduzir suas propriedades a partir das causas, pois não as vemos. (Thomas Hobbes, *De homine*, x, 5)

O conhecimento (*knowledge*) e o poder humano (*human power*) são sinônimos, uma vez que a ignorância das causas frustra o efeito; pois a natureza só é subjugada quando nos submetemos a ela, e aquilo que na filosofia contemplativa corresponde à causa, na ciência prática torna-se a regra. (Francis Bacon, *Novum organon* I, §3)

Para o racionalismo, o conhecimento deve ter por objeto uma realidade estável e permanente, a essência ou primeiros princípios, e não somente representações subjetivas. Segundo a argumentação cética, a intuição não torna o conhecimento possível porque, como não é criadora, não pode gerar por si própria esse objeto estável de conhecimento. Os céuticos, ao rejeitarem o apelo à intuição como sendo capaz de produzir evidências, admitiam que nosso conhecimento é sempre parcial e limitado, embora, ainda assim, devesse ser considerado conhecimento.

O argumento do conhecimento do criador pode ser compreendido de duas maneiras, dependendo das consequências derivadas dele, positivas ou

negativas. De acordo com a interpretação que enfatiza os limites do conhecimento humano, só podemos conhecer o que criamos. Como visto, o elo entre esse argumento e a tradição cristã parece óbvio, o que pode ser considerado uma característica nova do Ceticismo Moderno, ausente do Ceticismo Antigo. Se apenas Deus pode criar, então só Deus é capaz de conhecer a sua criação, o mundo natural. O conhecimento humano, em seu esforço limitado de compreender a realidade, poderia, no máximo, produzir conceitos e representações, sendo incapaz de alcançar a realidade em si mesma.

O conhecimento humano, se é que merece esse nome, estaria, assim, restrito a meras aparências, a fenômenos, e não poderia ser considerado verdadeiro, demonstrável ou fundamentado em nenhum sentido conclusivo. Essa versão do argumento, que pode ser entendida como mais cética, é encontrada particularmente entre pensadores religiosos a partir do Renascimento. E, nesse contexto, parece originar-se na obra de Nicolau de Cusa, que retoma teses do Neoplatonismo cristão.

O mesmo princípio de que conhecemos apenas aquilo que criamos pode, no entanto, ser interpretado no sentido oposto. Os seres humanos são capazes de conhecer o que criam, e embora não tenham criado a natureza e, portanto, não possam conhecê-la, podem imitá-la e reproduzi-la através da técnica, conseguindo dessa forma conhecer aquilo que criam. O homem seria então um *imitator Dei*. Essa versão do argumento é comum entre os chamados filósofos da técnica, cujo principal representante no período foi Francis Bacon.¹² Esse pode ser considerado o sentido construtivo ou positivo do argumento, abrindo caminho para o conhecimento percebido como ciência aplicada na técnica, como *scientia activa*, na linguagem da época. Nesse sentido, o argumento serviria como legitimador do conhecimento que, desse modo, se produz. De acordo com Thomas Hobbes:

Entre as artes, algumas são demonstráveis, outras indemonstráveis, e são demonstráveis aquelas cuja construção do objeto está no próprio poder do artista, o qual, em sua demonstração, não faz mais do que deduzir as consequências da própria operação. ... A geometria, portanto, é demonstrável porque as linhas e as figuras sobre as quais raciocinamos são traçadas e descritas por nós mesmos; e a filosofia civil é também demonstrável porque somos nós que fazemos a sociedade. Mas, como não conhecemos a construção dos corpos

naturais, e apenas os investigamos a partir de seus efeitos, não há demonstração das causas daquilo que devemos buscar. (*Six Lessons to the Professors of Mathematics*, Prefácio)

Podemos, pois, distinguir quatro sentidos gerais do argumento do conhecimento do criador, não necessariamente excludentes:

1. *Sentido religioso*: só Deus pode conhecer a Natureza porque só Deus é seu criador. O conhecimento da ciência natural é impossível ao homem, o conhecimento humano é limitado, a ciência é vã, devendo ceder lugar à fé ou a uma *sapientia* de inspiração divina, sem pretensão explicativa. Essa versão encontra-se em autores como Nicolau de Cusa, em *De docta ignorantia*; Gianfrancesco Pico della Mirandola, em *Examen de vanitatis scientiae et artium*; e Pierre Charron, em *De la sagesse*.
2. *Sentido técnico*: o homem pode conhecer aquilo que cria, tornando-se um *imitator Dei*. Haveria, portanto, um conhecimento humano, uma ciência operacional, instrumental, que não consistiria no acesso a essências, mas que nem por isso deixaria de ser conhecimento, já que satisfaz o critério da criação segundo o qual o homem é capaz de reproduzir certos processos naturais e seus efeitos. Francis Bacon é o principal representante dessa tradição, na qual não é necessário recorrer à fé nem a nenhum outro tipo de saber para a superação dos limites do conhecimento.
3. *Sentido humanista*: o homem deve dedicar-se à investigação do mundo humano, daquilo que cria a realidade social e política, a história e a linguagem, porque, por serem criações humanas, podem ser conhecidas. A verdadeira ciência é a ciência da realidade humana, desde a retórica e a filologia até a política e a moral. Tal tradição vai de Lorenzo Valla a Giambattista Vico, sendo este último talvez o melhor representante dessa linha, com a fórmula do *verum-factum*.^{[ac](#)} Podemos incluir aí, até certo ponto, Hobbes, para quem a política é uma ciência, mas não há ciência natural, e Locke, para quem igualmente a moral é uma ciência. O apelo à fé como superação dos limites do conhecimento está ausente nesses casos.
4. *Sentido epistêmico*: o homem não conhece diretamente a realidade natural porque não a cria e, portanto, não tem acesso à sua essência, à sua natureza última, conhecendo-a somente através de ideias ou

representações que são produções suas.¹³ Pertencem a essa tradição Francisco Sánchez, os céticos mitigados, Marin Mersenne, Gassendi, Locke, com sua teoria das ideias, e, em um contexto posterior, Kant, com a distinção entre objeto e coisa-em-si.

Os três últimos sentidos admitem os limites da natureza humana quanto ao conhecimento, sem derivar daí as consequências negativas do Ceticismo, ou seja, a impossibilidade do conhecimento. Já no primeiro sentido, os limites do conhecimento podem – e devem – ser superados pela fé.

A metáfora do relógio

O Mecanicismo, concepção de ciência natural que considera a natureza um mecanismo e atribui à ciência o papel de descrever as leis que explicam o seu funcionamento, predominou durante praticamente todo o período moderno, desde o século XVI. Essa concepção tinha no argumento do conhecimento do criador um de seus fundamentos centrais. Não à toa nos autores mais representativos dessa concepção era recorrente o uso da “metáfora do relógio”. Nesta, o relógio é tomado como símbolo da realidade natural e o “relojoeiro” é o seu criador, aquele que realmente conhece seu mecanismo, enquanto nós, que observamos a face externa do relógio, ou somos seu usuário, só podemos percebê-lo exteriormente.

Tal como a Natureza, segundo a concepção dessa época, o relógio funciona, ou deveria funcionar, com precisão matemática; é um instrumento útil para todos nós, que podemos usá-lo mesmo sem compreender seu funcionamento; só pode ser construído e reconstruído, ou seja, consertado, por aquele que conhece seu mecanismo. Embora o cientista não conheça a Natureza em sua essência, ele é capaz de reproduzir os seus efeitos na construção de mecanismos como o do relógio. Estes seriam réplicas da Natureza construídas por artífices que, enquanto tais, teriam o perfeito conhecimento de seu funcionamento.

A essência ou natureza de um ser no mundo físico é a sua causa, portanto, conhecer é saber a causa de sua gênese; porém, ela só pode ser conhecida por quem fez a sua natureza, quer dizer, Deus, em quem conhecer é fazer. O homem não conhece as causas ou naturezas porque não é seu criador; por outro lado, conhecerá o que ele mesmo criou, os produtos de sua arte, os objetos artificiais aos quais dá forma, porque é seu autor. (Pierre Gassendi, *Opera omnia*)

As passagens que se seguem, apenas uma pequena seleção entre inúmeras outras possibilidades, mostram a importância dessa metáfora na época.¹⁴ Notem-se a ênfase na ideia de construção e reconstrução do mecanismo como imagem do conhecimento, por exemplo em Hobbes, Sánchez e Joseph Glanvill, a referência a Deus no texto de Descartes, o contraste entre a visão da face externa do relógio e seu mecanismo interno em Locke e Robert Boyle.

Pois tudo é entendido por suas causas constitutivas. Assim como em um relógio, ou em qualquer pequeno mecanismo desse tipo, a matéria, a figura e as engrenagens só podem ser conhecidas se o decompomos e examinamos suas partes. (Thomas Hobbes, *De cive*, Prefácio)

Se queres saber como o relógio dá as horas, será necessário que examines todas as engrenagens, da primeira à última; e terás que averiguar o que move a primeira, como esta move a seguinte, e esta outras duas, e assim por diante até a última. E se além de indicar as horas as indica com uma agulha em uma esfera, mostrando também as fases da Lua e o curso perfeito do Sol pelo Zodíaco, de modo semelhante ao que ocorre no céu, a questão se complicará ao extremo e não poderás perceber como funciona o menor desses mecanismos, a menos que desmontes todo o engenho para entenderes cada parte de sua função. (Francisco Sánchez, *Quod nihil scitur*)

Assim como um industrioso relojoeiro poderia fazer dois relógios que mostrassem as horas da mesma maneira sem nenhuma diferença em sua aparência externa, mas sem nenhuma semelhança na composição de suas engrenagens, é certo que Deus opera em uma diversidade infinita de maneiras (cada uma das quais permite que Ele faça as coisas aparecerem no mundo como são, sem tornar possível à mente humana saber qual dessas maneiras Ele decidiu usar em cada caso). E creio ter feito o suficiente se as causas que listei são tais que os efeitos que elas podem produzir são semelhantes àqueles que vemos no mundo, sem sermos informados se há outras possibilidades pelas quais podem ser produzidos. (René Descartes, *Princípios da filosofia*)

Pois um artífice pode fazer com que todas as engrenagens de um relógio funcionem, bem como suas molas e pêndulos, da mesma maneira os mesmos efeitos podem ser produzidos por diversas causas diferentes umas das outras; e frequentemente será muito difícil, se não impossível, a nossa frágil razão discernir qual dessas várias maneiras, pelas quais é possível à natureza produzir os mesmos fenômenos, ela [a natureza] decidiu realmente exhibir. (Robert Boyle, *The Sceptical Chymist*)

Seria quase impossível a alguém que nunca tivesse visto o movimento interior e as engrenagens fabricar um relógio apenas tendo visto o círculo das horas e o mostrador; do mesmo modo, é difícil conhecer as operações naturais em qualquer sentido prático pela simples visão das aparências sensíveis. (Joseph Glanvill, *Scepsis scientifica*)

... e nossa ideia da natureza de cada indivíduo seria tão diferente quanto a ideia daquele que conhece cada engrenagem e mola do interior do famoso relógio de Estrasburgo em relação à do camponês, que o observa admirado e mal percebe o movimento dos ponteiros e as batidas das horas, vendo apenas a sua aparência externa. (John Locke, *Ensaio sobre o entendimento humano* III, VI, 3)¹⁵

Encontramos essa concepção ainda em Kant, quando o filósofo reflete sobre os limites da concepção mecanicista da ciência da natureza, utilizando para isso a metáfora do relógio:

Num relógio, uma parte é o instrumento do movimento da outra, mas uma engrenagem não é a causa eficiente da produção de outra engrenagem; certamente uma parte existe para a outra, mas não é por esta outra que ela existe. É porque a causa produtora desta e da sua forma não está contida na natureza (desta matéria), mas fora dela, num ser que, a partir das Ideias, pode realizar um todo possível por sua causalidade. É por isso também que num relógio uma engrenagem não pode produzir outra e, menos ainda, um relógio outros relógios. (*Crítica do juízo*, §65)

Os argumentos limitativos do conhecimento, entre os quais se destaca o argumento do conhecimento do criador, levaram, através do debate ocorrido ao longo da formação da filosofia moderna, a uma redefinição do próprio conceito de ciência e de conhecimento científico. Levaram também à demarcação do campo do conhecimento legítimo, abandonando-se progressivamente a ideia de ciência como um corpo de verdades universais e necessárias (que explicariam a natureza do real de modo conclusivo e determinariam suas causas últimas) e adotando-se a concepção de teorias científicas como modelos explicativos do real, de caráter hipotético ou conjectural. O probabilismo e o construtivismo vieram, assim, substituir as pretensões a conhecimento do realismo clássico, revelando em parte a influência da concepção de conhecimento do criador.

A filosofia cética teve um papel decisivo nesse processo. Seus argumentos, porém, foram utilizados sem que se tirassem deles consequências céticas radicais, como a impossibilidade do conhecimento. Ainda que não tenhamos um conhecimento absoluto, evidente e definitivo sobre a totalidade do real e sobre a natureza das coisas, não quer dizer que não possamos fazer ciência, desde que se redefina a concepção de conhecimento científico. Renunciar ao conhecimento das essências e dos primeiros princípios não significa renunciar à ciência, e sim adotar uma nova noção de conhecimento científico, separando-o da metafísica especulativa. O Ceticismo se tornou com isso uma propedêutica, uma preparação para o desenvolvimento de uma ciência legítima.^{[af](#)}

^{[Z](#)}. Ver a definição desse conceito em J. Hintikka, *Knowledge and the Known*; A. Pérez-Ramos, *Francis Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge Tradition*; P. Zagorin, *Francis Bacon*; e B.J. de Oliveira, *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*, cap.IX.

[aa.](#) Entre os poucos intérpretes a tematizar essa questão, Rodolfo Mondolfo (em *Il "verum-factum" prima di Vico*) e Antonio Pérez-Ramos (em *Francis Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge Tradition*), que representam as duas principais fontes de análise do argumento do conhecimento do criador, consideram-no tipicamente moderno.

[ab.](#) Aristóteles, *Metafísica*, E, 1025b. Para uma análise do conceito de ciência em Aristóteles, ver O. Porchat, *Ciência e dialética em Aristóteles*.

[ac.](#) “Que Deus produz do nada a coisa enquanto tal.” Em *The Metaphysics of Creation*, contudo, Norman Kretzmann considera que essa expressão talvez deva ser atribuída a um escriba (ver p.72). Muitas outras passagens podem ser elencadas acerca do “conhecimento do criador” em São Tomás de Aquino. Na *Suma teológica*, ver, por exemplo, o “Tratado sobre a Criação” I, iii, questões XLIV-XLIX, com destaque para a questão XLV, ar.1, ad.3: “Se criar é fazer algo a partir do nada.”

[ad.](#) Retomo aqui alguns aspectos da análise desenvolvida em D. Marcondes, “A relevância da discussão cética sobre a natureza do signo”, *Manuscrito*.

[ae.](#) Sobre a importância desse argumento em Vico, ver S. Gaukroger, *Descartes*.

[af.](#) Esta é, por exemplo, a posição dos assim chamados “céticos moderados”, como Pierre Gassendi e Marin Mersenne (ver R.H. Popkin, em *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza* e em *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, cap.VII).

6. Dúvida cética e pensamento moderno

Uma dúvida sobre a existência só funciona em um jogo de linguagem.

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Sobre a certeza*, §24

A dúvida cética

O Ceticismo Moderno tem sido caracterizado pelo papel central que atribuiu à dúvida, principalmente a partir da chamada “dúvida sistemática”, ou “metódica”, inaugurada por Descartes. É possível contrastar o Ceticismo Moderno com o Antigo, cuja ideia central era a *époché*, ou suspensão do juízo. É possível também argumentar que a noção de dúvida não existia no pensamento cético grego tal como a empregaram os modernos e tal como a consagrou Descartes, e que, quando esse termo passou a ser usado, confundindo-se com o próprio Ceticismo da Modernidade, na verdade traduzia um conjunto de expressões utilizadas pelos céticos antigos. Embora esse uso seja anterior a Descartes, foi certamente esse filósofo o primeiro a dar à dúvida um papel central na formulação de seu método.¹

Já na linguagem cotidiana, “duvidar” parece ter três significados distintos, ainda que relacionados: 1) de questionamento (“Duvido que ele consiga vencer as eleições”); 2) de hesitação (“Estou em dúvida se vou ou não vou”); 3) de pergunta ou pedido de esclarecimento (“Professor, tenho uma dúvida sobre a aula”). Em que momento podemos então situar a transformação desse vocábulo no *conceito* de dúvida, ou melhor, em que momento podemos localizar esse seu novo uso pela filosofia?

Se retomarmos o esquema do Ceticismo de Sexto Empírico analisado nos Capítulos 1 e 2, veremos que a *sképsis* conduz à *zétesis*, da qual resulta a constatação de uma diversidade de doutrinas acerca de qualquer questão. Diversidade que, por sua vez, leva ao conflito, à *diaphonía*, por ausência de critério na escolha entre essas várias doutrinas, que seriam, por esse motivo, equipolentes (*isosthenia*). Esse conflito insolúvel nos coloca em uma *aporia*, um impasse, diante do qual só nos resta suspender o juízo (praticar a *époché*). Não encontramos nesse esquema um equivalente preciso para dúvida. Esta se situaria entre a *diaphonía* (posições em conflito sem critério para solução), a *aporia* (beco sem saída e impossibilidade de decidir) e, como resultado disso, a *époché* (ou suspensão do juízo). É como se o uso moderno de dúvida combinasse características dessas três últimas noções centrais do Ceticismo Antigo,

mas com um papel diferente. Como dito, não é certo sequer se havia efetivamente na filosofia cética antiga um equivalente do termo “dúvida”. Os principais candidatos, em grego, seriam os seguintes:

1. *Aporeo*, verbo de onde se deriva o substantivo *aporia* e que se caracteriza pelo prefixo negativo, o *alpha* privativo, *a-*, colocado diante de *poros*, que significa “passagem”. A *aporia* quer dizer, literalmente, “o impasse”.
2. *Apistos*, “não crente”, que também se caracteriza por um *alpha* privativo anteposto a *pistis*, que quer dizer “crença” ou “convicção forte”.
3. *Dysgnoia*, o substantivo designando “ignorância”, constituído pelo prefixo *dys-* somado a *gnosis*, que remete a “conhecimento” em sentido mais geral, significando, literalmente, “desconhecimento”.
4. *Eromai*, verbo com o sentido de “perguntar”, “inquirir”, donde se derivam *erotésis*, “questionamento”, e *erótema*, “pergunta” ou “questão”.

Como vemos, nenhum deles satisfaz plenamente. Lorenzo Corti² menciona que a língua grega tem vocábulos que poderiam ser traduzidos por “duvidar”, como *endoiázo* e *distázo*, mas eles não foram adotados por Sexto Empírico. Menciona também que Benson Mates, em sua Introdução à tradução das *Hipotiposes pirrônicas*, no livro *The Skeptic Way*, enfatiza que podem se aproximar de “duvidar” os verbos *amekhaneîn*, que significa “estar perplexo”, e *aporein*, já mencionado e que equivale a “encontrar-se em um impasse”. Já em *Outlines of Pyrronism* (I, 7), na edição da coleção americana Loeb Classical Library, *amekhaneîn* foi traduzido como “*indecision*”. É significativo que o tradutor, R.G. Bury, tenha feito um acréscimo ou uma interpolação, interpretando *aporia* como “dúvida” e dizendo *aporetic or dubitative* onde no texto original não há nenhum termo correspondente a *dubitative*.

Na língua latina encontramos o verbo *dubitare*, donde se origina “duvidar”, em português. Esse termo aparece nos *Academica* de Cícero, principal fonte de nosso conhecimento acerca do Ceticismo Acadêmico, embora sem destaque como conceito filosófico cético, pois não era usado

de modo proeminente pelos acadêmicos. Cícero traduzia *époque* por *adsensionis retentio* e *tollendus adsensus* (*Academica* II, xviii, 59-60), cujo sentido equivale à nossa “suspensão do juízo”. O termo *dubitare* aparece algumas vezes nos *Academica*, sendo, por exemplo, traduzido por H. Rackham para o inglês como *hesitation*, ou seja, “hesitação” (*Academica* II, viii, 24). Ou ainda, em um uso comum e não como termo característico do Ceticismo, traduzido simplesmente como “duvidar” (*Academica* II, ix, 27).

O *dubitare* latino se relaciona ao *dubio* e ao *duo*, donde se derivam os nossos “dúbio” e “dubiedade”. A raiz *duo*, de *dubitare*, parece estar relacionada à necessidade de uma escolha entre duas ou mais posições e à impossibilidade de fazê-la por falta de critério. A dubiedade consiste em poder ser tanto uma coisa quanto outra, mas não temos como sabê-lo. Trata-se, assim, da dificuldade de escolher entre duas alternativas, por exemplo duas doutrinas. Embora esse termo seja com frequência aproximado à *aporia*, o sentido literal de *aporia* é, de fato, como vimos, “impasse”, ou seja, “beco sem saída” – o que não supõe duas posições entre as quais não se pode escolher, e sim um momento da investigação além do qual não se consegue prosseguir. A impossibilidade de escolha entre duas posições se aproximaria da *diaphonía*, “conflito”, e da *isosthenia*, “equipolência”, a equivalência entre as duas posições por ausência de critério conclusivo para a escolha.

O latim clássico possuía uma figura de retórica denominada *dubitatio comparativa* para designar dois casos de incerteza, quando se estava diante de um *incertum*.³ Essa figura foi adotada por Cícero, Plínio e Tácito, entre muitos outros, para expressar “hesitação”, “dificuldade de escolha”, embora sem referência ao Ceticismo nem à filosofia da Academia. Quando, com a intenção de elogiar um indivíduo, afirma-se por exemplo que não se pode dizer se ele se sai melhor na vida militar ou na civil, tem-se um caso de *dubitatio comparativa*. Essa figura pode ser empregada também para contrastar dois juízos antitéticos, por exemplo quando Valério Máximo se referiu a Aníbal como simultaneamente corajoso e cruel, ou quando Suetônio atribuiu a Júlio César tanto cautela quanto ousadia.⁴

Nesses casos, não parece tratar-se propriamente de uma hesitação entre duas características, mas de um assentimento a ambas simultaneamente, mesmo que tenham aparências opostas. Ou melhor, a hesitação, a *dubitatio*, seria apenas retórica, aparente, no sentido de que serviria para explicitar a ambiguidade ou a complexidade da situação ou da descrição do indivíduo. Embora sem referência direta ao Ceticismo, esse uso retórico da *dubitatio* se relacionaria à *aporia*, ao conflito, no caso, entre características de algo ou alguém, e à hesitação ou dificuldade de escolha, mas não à suspensão do juízo. Com maior frequência se aplica à possibilidade de se considerar duas características, mesmo que opostas, sem a necessidade de se decidir por uma em detrimento da outra. Isso seria o mais próximo da suspensão a que se chegaria na *dubitatio comparativa*. Não parece ter como estabelecer, contudo, nenhum vínculo direto entre essa figura de linguagem e a tradição cética antiga.

A referência mais explícita à dúvida identificada como característica do Ceticismo reside em santo Agostinho na seguinte passagem das *Confissões* (V, 25): “Assim, duvidando de tudo, à maneira dos acadêmicos – como os julga opinião mais seguida –, e flutuando entre todas as doutrinas, determinei abandonar os maniqueístas...” Temos aí a formulação “duvidar de tudo”, que parece evocar a *époche peri panton* (suspensão do juízo sobre todas as coisas) dos acadêmicos, nesse caso, aproximando *époche* de “dúvida”. E antecipando a formulação de Descartes no *Discurso do método* e na *Primeira meditação*, nos quais ele defende a necessidade de duvidar de tudo que não seja evidente.

Além disso, temos a expressão “flutuando entre todas as doutrinas”, que pode corresponder à atitude cética de suspender o juízo, não como hesitação, mas como forma de evitar o compromisso com uma determinada posição. Isso teria levado santo Agostinho, por sua vez, a abandonar a doutrina maniqueísta antes mesmo de se converter ao Cristianismo. Dada a sua influência no início da Modernidade, desde a Reforma Protestante até o século XVII, é possível que ele seja o responsável pela equação entre *époche* e “dúvida”.

Dúvida e Ceticismo Moderno

Tem sido comum, entre os historiadores do Ceticismo, indicar o desaparecimento quase por completo do Ceticismo Antigo durante o período medieval, do século V ao XV. E por que uma corrente filosófica que parecia enterrada durante praticamente mil anos ressurgiu com força total no início da Modernidade? É dessa questão que procurei dar conta nos capítulos anteriores, pelo menos em alguns de seus aspectos mais importantes. Uma das causas principais de seu desaparecimento no fim da Antiguidade e no início da Idade Média teria sido a refutação por santo Agostinho dessa corrente filosófica em *Contra os acadêmicos*. O filósofo não se refere ao Pirronismo em nenhum momento, talvez por este pertencer mais ao contexto grego e por sua fonte principal ter sido os *Academica* de Cícero, pensador que muito o influenciou. Nos capítulos XIX e XX desse diálogo, santo Agostinho pretende superar a *aporia* cética por meio de um critério de verdade, a doutrina cristã, a Revelação. Assim, não haveria mais para o cristão um conflito insuperável por ausência de critério, já que a fé daria ao crente a certeza necessária.

Assim, a hegemonia do Cristianismo durante a Idade Média, além da dificuldade de acesso aos textos antigos, fez com que a discussão proposta pela filosofia cética perdesse o sentido. Entretanto, se não encontramos mais nesse período referências aos céticos, seja aos Pirrônicos, seja aos Acadêmicos, não quer dizer que não se verifique a existência de questões céticas (refiro-me à distinção proposta no Capítulo 1 entre Ceticismo como discussão de uma problemática epistemológica e Ceticismo como corrente filosófica cética).

A doutrina mantida, por exemplo, pelo Nominalismo, segundo a qual é necessária uma intervenção divina para a realização do conhecimento, dados os limites do intelecto humano, é uma das mais claras indicações da existência de Ceticismo no pensamento medieval. E Nicolau de Autrecourt e Guilherme de Ockham são alguns dos principais exemplos. Se Deus intervém em nosso conhecimento, não temos mais nenhuma garantia de que conhecemos a realidade tal como ela é, uma vez que Deus pode nos enganar por várias razões (para nos testar ou para nos preservar do

sofrimento etc., tal como nos mostram episódios das *Sagradas Escrituras*). E não temos como saber se Ele está fazendo isso ou não. O conhecimento humano seria, portanto, limitado e incerto, e a fé na Revelação não seria suficiente para garantir o conhecimento do real, aplicando-se apenas às crenças religiosas.

Fora essa questão epistemológica, o contexto político de crise institucional na Igreja no fim da Idade Média certamente estimulou questionamentos céticos, em especial sobre o conflito entre autoridades rivais (por exemplo, entre pretendentes ao trono pontifício no século XIII), sem que se pudesse recorrer a nenhum critério doutrinário para resolvê-lo. Seria, assim, impossível decidir qual o legítimo pretendente ao papado, e por isso a solução encontrada se dava, finalmente, no âmbito da negociação política. A posição de Jean Gerson (em *De schismate*) sobre o Grande Cisma de 1378-1417 seria um exemplo dessa controvérsia.⁵ Rudolf Schüssler analisa a presença de conceitos e argumentos céticos na obra de Jean Gerson, até mesmo com referência ao Ceticismo Acadêmico, pela via ciceroniana. Essa análise vai na linha da discussão exposta no Capítulo 3, quando indiquei a necessidade de se encontrar no contexto histórico da época as questões que levariam a um interesse renovado pelo Ceticismo, uma vez que este era um pensamento de crise que tematizava e aprofundava o conflito entre doutrinas e posições teóricas nos campos da epistemologia e da moral.

Tanto Luciano Floridi, em *Sextus Empiricus*, quanto Richard H. Popkin, na edição mais recente da *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*,^{ag} sinalizam que já no século XV o conhecimento de textos e de argumentos dos céticos antigos havia se ampliado bastante. As várias crises que a Escolástica enfrentou ao longo dos séculos XIV e XV constituíram um solo privilegiado para a formulação de questões céticas sobre a incerteza do conhecimento, a ausência de critérios conclusivos para uma decisão entre doutrinas opostas e a dificuldade de fundamentar uma solução para conflitos. O contato com textos céticos da Antiguidade que já haviam tematizado essas questões possibilitou um aprofundamento e uma radicalização desse debate.

De acordo com essa interpretação, a Reforma Protestante deixaria de ter o caráter de crise intelectual tão original, ampla e profunda quanto Popkin inicialmente defendeu nas duas primeiras edições da sua *História do Ceticismo*. Na verdade, poder-se-ia mesmo defender uma tese sobre a continuidade mais evidente entre a crise da Escolástica e o surgimento da Reforma Protestante, uma vez que, por exemplo, já no contexto do Concílio de Constança (1444) se pregava a necessidade de uma “reforma” na Igreja. Outros exemplos podem ser dados, como a retomada do Platonismo no Renascimento florentino e sua oposição ao Aristotelismo escolástico no período. É claro que a Reforma teve um alcance mais abrangente e provocou uma crise mais intensa do que esses movimentos políticos e teológicos anteriores; porém, o solo em que se daria certamente já vinha sendo preparado.

Esse é o ponto em que devemos retomar nossa questão inicial: em que momento se formulou efetivamente a dúvida cética moderna, conceito inexistente no Ceticismo Antigo, com as características que então adquiriu? O termo “dúvida” já aparece em obras como *De arte dubitandi*, de Sebastian Castellio.⁶ Mas trata-se essencialmente da dúvida em relação a teses teológicas e à possibilidade de certeza quanto a crenças religiosas, sobretudo na discussão em torno da doutrina calvinista. O mesmo se pode dizer do problema da incredulidade (*incroyance*) assinalado por Lucien Febvre em sua interpretação de Rabelais, no livro *O problema da incredulidade no século XVI*. Dúvida, em ambos os contextos, parece se referir centralmente à questão da viabilidade ou da possibilidade de justificar crenças religiosas.

Um dos méritos de Popkin foi apontar a originalidade da questão cética aplicada à problemática religiosa no início da Modernidade como uma de suas características definidoras, uma vez que essa problemática inexistia no Ceticismo Antigo. Entre outros motivos, pela diferença radical do papel da religião nas sociedades grega e romana em relação ao Cristianismo. A formulação do problema do conflito das doutrinas e do critério no âmbito da religião é, pois, tipicamente moderna.

Os três principais e mais influentes autores a adotar alguma forma de Ceticismo no século XVI, ainda que em graus diferentes, foram Francisco

Sánchez, em *Quod nihil scitur*; Montaigne, nos *Ensaaios*; e Pierre Charron, em *De la sagesse*. Embora em nenhum deles se verifique mais o esquema tradicional do Ceticismo, não se pode dizer que a *époche* já tenha dado lugar à dúvida. Talvez a *époche* tivesse de fato deixado de ter, para esses pensadores, a importância central que lhe atribuía o Ceticismo Antigo; contudo, não encontramos neles o Ceticismo definido pela dúvida.

A obra de Sánchez, publicada em 1581, faz essencialmente uma crítica ao Aristotelismo, levantando uma discussão sobre a possibilidade do conhecimento científico em face do desenvolvimento da ciência. Montaigne, a quem já examinamos, escreveu um texto original e inovador, praticamente criando um gênero novo, o *ensaio*, mas tampouco assumiu integralmente o Ceticismo. Antes, foi um autor que incorporou elementos do Estoicismo, da filosofia de Sócrates, de Plutarco, do Pirronismo e da filosofia acadêmica. Em *Apologia de Raymond Sebond*, dos seus *Ensaaios* o mais claramente influenciado pelo Ceticismo, verificamos uma retomada do Ceticismo Antigo, provavelmente via Diógenes Laércio, mas aplicada à questão das pretensões a uma teologia natural, no caso, exemplificada por Raymond Sebond, um obscuro teólogo catalão do século XV.

Montaigne usou aí os argumentos sobre os limites do entendimento em relação à teologia natural. Para tanto, recorreu aos tropos de Agripa e sobretudo aos de Enesidemo, a fim de mostrar o conflito e os impasses que afetam as tentativas de os seres humanos estabelecerem de forma conclusiva uma resposta a qualquer questão. Montaigne diz, nesse texto, que os argumentos céticos nos despem dos preconceitos e nos fazem abandonar as pretensões infundadas à verdade, preparando-nos para a experiência da fé, o que a teologia não seria capaz de fazer por nos mergulhar em controvérsias insolúveis. Só uma mente limpa, clarificada pelo abandono de concepções sem sustentação, estaria preparada para isso. E o Ceticismo seria o principal instrumento do processo. É nisso que consiste o fideísmo de Montaigne, sua concepção acerca da impossibilidade de se fundamentar racionalmente uma teologia, abrindo caminho para a experiência da fé. Porém, isso, por si só, não garante necessariamente que a fé virá.

Pierre Charron foi fortemente influenciado por Montaigne, mas retomou suas ideias e deu-lhes um tratamento mais sistemático e positivo.^{ah} Sua visão foi além da de Montaigne, pois, para ele, a argumentação cética nos prepara para a fé ao nos mostrar que a tentativa das pretensões de uma teologia como ciência fatalmente levará a uma crise pirrônica. Mas, diferentemente de Montaigne, Charron considera que mesmo assim esse indivíduo vai viver a fé e alcançar a Revelação.

O uso das estratégias argumentativas céticas funciona como método, conforme a expressão de Charron, *pour nettoyer l'esprit*,⁷ ou seja, “limpar a mente”, livrando-a de ideias preconcebidas e crenças sem sustentação. Essa postura cética, que preconiza o “duvidar de tudo”, prepara o indivíduo para receber a Revelação, o único verdadeiro e autêntico conhecimento. A *sagesse* humana, a postura mais adequada, consistiria na atitude cética de considerar incerto todo conhecimento. Charron seria um autêntico cético fideísta, segundo Popkin, porque o Ceticismo seria o caminho privilegiado para a fé. O paralelo que podemos fazer com o Ceticismo Antigo reside em mostrar que as pretensões humanas ao conhecimento, inclusive as de uma teologia que se pretenda ciência, são incapazes de alcançar qualquer certeza. Portanto, a dúvida seria a única posição possível para o sábio, e dessa dúvida decorreria a possibilidade de viver a fé, tal como, para o cético antigo, da *époché* decorreria a *ataraxia*.

É claro que, diferentemente do que se deu no Ceticismo Fideísta, a *époché* cética é uma suspensão do juízo, consequência da *diaphonía* e da *aporia*, e não da decisão de se aplicar um método visando a um determinado resultado, a saber, a preparação do espírito para a fé. E a *ataraxia*, a tranquilidade, é um estado de espírito do indivíduo resultante da atitude suspensiva, que não depende de nenhum movimento externo, nem da Revelação, nem de uma manifestação da transcendência, como o espírito divino. Portanto, é persuasiva a posição de Popkin de que a dúvida metódica moderna encontrou sua primeira versão em Charron, que influenciaria fortemente Descartes.⁸

Descartes foi o grande formulador do Ceticismo Moderno, ainda que não pretendesse adotá-lo, e sim refutá-lo.^{ai} A estratégia de radicalizar a dúvida por meio de sua versão “hiperbólica”, ao formular a hipótese do Deus

Enganador no final da *Primeira meditação*, é bastante conhecida e tem sido analisada por especialistas consagrados,^{aj} cuja interpretação sigo aqui em linhas gerais. No entanto, jamais fica claro quem eram os céticos aos quais Descartes se referia nem quais foram suas fontes. Não sabemos se ele tinha conhecimento direto dos céticos gregos, embora as obras de Sexto Empírico já estivessem disponíveis em latim na França desde o século XVI. Certamente Montaigne o influenciou e é possível que uma das principais fontes dos argumentos céticos tenha sido a leitura dos *Ensaio*s.

Popkin mostra também que, devido ao grande prestígio de Charron entre seus contemporâneos, certamente sua obra teria marcado o pensamento de Descartes e influenciado a noção cartesiana de dúvida. Mas não sabemos quem foram os interlocutores céticos de Descartes.^{ak} Marin Mersenne, com quem teve estreitas ligações, era um profundo conhecedor do Ceticismo, autor da obra *La vérité des sciences contre les sceptiques*, de 1625. Pierre Gassendi, um probabilista e cético moderado, foi, como Mersenne, autor de algumas das *Objecções às Meditações*. François La Mothe Le Vayer, cético assumido, foi seu contemporâneo. Descartes, porém, não se referiu a nenhum deles como o cético a ser refutado, embora os candidatos mais fortes fossem, decerto, os *libertins érudits*,⁹ entre os quais se incluía La Mothe Le Vayer.

Alguns historiadores da Modernidade, como Popkin, indicam que o cético deixava nesse momento de ser uma figura histórica determinada e identificável, com obras a serem discutidas ou refutadas. Transformara-se, antes, em um “adversário construído”, um “espantalho”, um espelho que continha uma imagem invertida da filosofia, que não correspondia exatamente a uma posição adotada por nenhum filósofo em obra nenhuma. Tornara-se mais fácil refutar esse tipo de Ceticismo assim construído, embora talvez, a rigor, nenhum filósofo cético (certamente nenhum cético da Antiguidade) reconhecesse como sua essa posição. O cético “interlocutor” de Descartes parecia ser, na verdade, um amálgama de posições encontradas possivelmente em Mersenne, Gassendi e La Mothe Le Vayer, entre outros.

Proponho, para fins desta análise de Descartes como formulador da dúvida moderna, nos determos na complementaridade entre a *Primeira regra* do

método, exposta na parte II do *Discurso do método*, e a refutação do Ceticismo formulada nas *Meditações*, incluindo aí a discussão nas *Objeções* e nas *Respostas*. Na *Primeira regra*, conhecida como “regra da evidência”, lemos o preceito de

jamaís aceitar alguma coisa como verdadeira que eu não soubesse ser evidentemente como tal, isto é, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito que eu não tivesse nenhuma ocasião de colocar em dúvida.¹⁰

Essa é uma das formulações mais explícitas do papel metodológico da dúvida na obra de Descartes, o que se pode chamar de “dúvida ativa”. Em outras palavras, trata-se da decisão de utilizar a dúvida como critério para a aceitação ou não de algo (uma proposição ou uma teoria), tal como um filtro pelo qual as pretensões a verdade deveriam passar. Esta a “decisão de duvidar” explicitada por Michael Williams em *Unnatural Doubts* e que não encontramos no Ceticismo Antigo, onde a *époché* não possuía esse papel porque simplesmente advinha da *diaphonía*, da *isosthenia* e da *aporia*. Ainda segundo Williams, a decisão de duvidar já pressupunha os objetivos a que Descartes queria chegar e a instância reflexiva que adotava, ou seja, seu interesse metafísico pela “filosofia primeira”.^{al}

Esse duvidar tampouco se relacionava com a *aporia*, ou o impasse, ou sequer com o conflito entre duas posições, que parece ser a raiz do *dubitare* latino, como visto. A dúvida cartesiana era um recurso metodológico, sendo ela própria um critério de aceitação ou não de algo. Podemos considerar, todavia, que se tratava de um critério muito forte e excludente: “jamaís aceitar...”; “não tivesse nenhuma ocasião de colocar em dúvida”. Penso que os interlocutores céticos de Descartes teriam indicado que, formulada essa exigência nesse nível, nenhuma crença ou pretensão a conhecimento satisfaria esse critério nem passaria nesse teste, uma vez que a propósito de qualquer crença é possível produzir um conflito insuperável com posições opostas inconciliáveis.

Portanto, essa dúvida não guardava relação direta com a *époché* nem com o duvidar enquanto consideração de um conflito entre duas posições. Não era uma hesitação ou uma posição de incredulidade, como a dúvida dos supostos ateus ou “irreligiosos” da época. A dúvida podia ser entendida

aqui como questionamento de uma posição ou crença: ou seja, sobre sua justificativa, sobre por que a adotamos, sobre seu fundamento. E aí encontraríamos sempre, inevitavelmente, como diz Wittgenstein, certezas sem fundamento.¹¹ Dessa forma, nada resistiria a esse tipo de questionamento porque toda evidência poderia ser sempre questionada, conforme evidenciam os argumentos do “arsenal cético” tradicional examinados no Capítulo 2.

A estratégia cartesiana na *Primeira meditação* visava responder a esse tipo de crítica às exigências da *Primeira regra*, visto que consistia em apresentar uma certeza irrefutável até mesmo ao mais radical dos argumentos céticos, satisfazendo esse requisito da regra da evidência. A dúvida, tal como formulada na *Primeira meditação*, seguia várias etapas de radicalização, por meio do recurso a vários níveis, utilizando argumentos contidos já nos tropos de Enesidemo, sobretudo o 3º, sobre os sentidos; o 4º, sobre as circunstâncias (incluindo aí o célebre argumento do sonho); e o 5º, sobre o lugar ou posição que ocupamos em relação ao objeto a ser apreendido (ver Cap.2).

Apesar da inspiração direta no Ceticismo Antigo, esses vários argumentos não levavam, como em Sexto Empírico, à *époché*. Mas à necessidade de uma progressiva radicalização, a fim de mais crenças e pressupostos serem eliminados até se chegar ao *duvidar de tudo*, mostrando então ser esse tipo de dúvida impossível, já que duvidar é pensar. Por isso a existência do ser pensante não podia, ela própria, ser posta em dúvida, sob pena de se cair em circularidade, de se pressupor o que se queria colocar em questão. Duvidar já é pensar. Com isso os “céticos”, que teriam julgado impossível satisfazer as exigências da regra da evidência, eram refutados. O pensar, que não pode ser posto em dúvida, era a primeira certeza a resistir ao teste, era a evidência irrefutável.

Assim, a dúvida na *Primeira meditação* cumpre o mesmo papel que na regra da evidência. Tratava-se de um questionamento dos candidatos a certeza em nossos processos cognitivos. Encontrava-se no ponto de partida do método crítico preconizado por Descartes e sua radicalização levava a uma “dúvida para terminar com todas as dúvidas”. Como preceito metodológico proposto por Descartes, a dúvida era inteiramente diferente

da dúvida como hesitação resultante de um conflito entre duas posições, ou ainda da suspensão do juízo diante desse conflito. Ao contrário, ela era introduzida de modo a que a crença que a ela resistisse fosse a primeira, e mais fundamental, certeza.

Seu objetivo, diferentemente do pretendido pelo cético, era alcançar uma certeza e não suspender o juízo, a fim de atingir a imperturbabilidade. Nesse sentido, a dúvida pode ser vista como uma versão epistêmica da dúvida religiosa do cético fideísta, que visava levar à certeza da fé. Trata-se de uma versão secularizada do fideísmo, sem analogia com o esquema do Ceticismo Antigo. Apesar de alguns pontos de coincidência, principalmente quanto ao recurso a formas de argumentar já existentes na versão grega, o objetivo e o resultado eram completamente diferentes. Por isso já foi dito tratar-se de uma “dúvida artificial”, ou não natural. [am](#)

Esse objetivo fica claro na seguinte passagem da *Primeira meditação*, que pode ser aproximada da *Regra da evidência* no *Discurso do método*:

Mas uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis do que as que nos parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que nelas eu encontrar bastará para me levar a rejeitar todas.

Temos aí, explicitamente, a decisão metodológica de empregar a dúvida para afastar as incertezas, e não para suspender o juízo. E de tratar o duvidoso como falso, e não como resultante de um conflito caracterizado pela equipolência. Entretanto, o aspecto da dúvida cartesiana que realmente a distingue do processo que leva à suspensão do juízo no Ceticismo reside em sua formulação. Porque em Descartes o que permite formular a dúvida e radicalizá-la ao extremo é a própria subjetividade, pressuposta desde o início no “eu” que duvida. A certeza da existência do ser pensante a que ele quer chegar já está contida na possibilidade da dúvida enquanto ato de duvidar. É claro que o argumento do *cogito* nada mais é do que a descoberta reflexiva dessa certeza, tornando-a autoevidente.

Essa a diferença fundamental em relação ao esquema do Ceticismo Antigo, em que a suspensão é um ponto de chegada resultante de um

processo. De acordo com Stephen Gaukroger,¹² “a dúvida epistemológica está centrada na perspectiva do sujeito”, perspectiva esta não encontrável na filosofia cética grega. O sujeito é a sede do pensamento que é capaz de duvidar de tudo, a instância que permite o recuo reflexivo que põe tudo o mais em questão, um sujeito autônomo e, por conseguinte, capaz de se colocar fora do mundo. É também a instância crítica que questiona as pretensões a conhecimento.

Já no Ceticismo Acadêmico, o “duvidar de tudo” adotado por Arcesilau decorria, logicamente, do processo pelo qual a suspensão advogada pelos estoicos, diante da falta de critério de certeza, deveria ser levada às últimas consequências e, assim, generalizada para todos os casos de pretensão a conhecimento. Nesse caso, resultava de uma objeção de Arcesilau aos estoicos. Portanto, a dúvida cartesiana nada teria a ver com a equipolência entre duas posições em conflito e a impossibilidade de se obter um critério de decisão para escolher entre elas. Seu propósito era fundamentar uma certeza e encontrar um caminho para estabelecer um conhecimento verdadeiro sobre o mundo natural, revelando que Deus não pode nos enganar sobre isso. A dúvida é temporária, é uma etapa preparatória do processo. Nada mais distante do que a suspensão a que nos remete a argumentação cética grega, que levaria à tranquilidade.

Esse processo fica claro se considerarmos os *Princípios da filosofia* (*Principia philosophiae*), de 1647, obra de Descartes posterior ao *Discurso do método* e às *Meditações*, de grande influência em sua época. Na parte I desse texto (AT IX, ii, 25), intitulada *Princípios do conhecimento humano*, a dúvida é formulada em três pontos iniciais:

1. Que para examinar a verdade é necessário uma vez na vida colocar todas as coisas em dúvida tanto quanto possível.
2. Que é útil também considerar falsas todas as coisas de que se pode duvidar.
3. Que não devemos usar a dúvida em relação a como nos conduzimos em nosso agir.

O ponto 1 explicita a função metódica e mesmo metodológica da dúvida para se chegar à verdade. Mas é importante a qualificação “tanto

quanto possível”. A radicalização da dúvida contra os probabilistas reside no preceito 2 de se “considerar falsas todas as coisas de que se pode duvidar”. Tratar o duvidoso como falso é um passo que os probabilistas consideram excessivo e, em última instância, não justificado; por outro lado, é parte do caráter metodológico da radicalização da dúvida. O ponto 3 é uma ressalva importante: a dúvida não deve ser vista como tendo alcance prático, já que isso seria paralisante. Essa questão sobre se é possível viver o Ceticismo será retomada no Capítulo 7, mas considero que Descartes deixa clara aí a sua adoção da ideia de alguma forma de insulamento. A dúvida metódica não deve atingir nossa vida prática.

O argumento antropológico abordado no Capítulo 4, por colocar em xeque as crenças tradicionais sobre a universalidade da natureza humana, produz a necessidade de formulação de uma nova concepção de universalidade, caracterizada agora por essa subjetividade reflexiva. Se Montaigne foi um relativista cultural diante da multiplicidade de culturas e de experiências do real que o Novo Mundo descortinou, Descartes via como sendo outro o papel da filosofia. Distanciando-se dessa diversidade, que, obviamente, não podia ser ignorada, ele seguia em direção a uma universalidade necessária, que, essa sim, consistia no seu autêntico domínio.

De acordo com a visão de Descartes, não haveria *diaphonía* porque esta se daria ainda em um campo da experiência humana muito concreto e marcado pela variabilidade. O que importava ao filósofo era a dimensão mais geral e abstrata do universal, ou seja, do invariante, do que se encontra para além dessa diversidade. O reconhecimento da diversidade cultural e do pluralismo político e religioso do século XVI daria então lugar ao universalismo dos séculos XVII e XVIII, uma das características centrais do Iluminismo, que seria criticado pelo historicismo e pelo perspectivismo do século XIX.

O argumento do conhecimento do criador mostrava que o conhecimento do mundo natural é o resultado de nosso fazer, de nosso agir sobre ele. E que, nesse sentido, não haveria mais conflito, abrindo-se o caminho para uma multiplicidade de teorias, de modelos explicativos do real, não necessariamente incompatíveis entre si nem excludentes. Por sua vez, o

fazer, isto é, a possibilidade de produzir e de realizar seria um novo critério de validade do conhecimento.

A longo prazo, ambos os argumentos – a dúvida como critério metodológico e o conhecimento do criador – prevalecerão como pano de fundo da visão de mundo moderna. Dessa forma, o conflito se diluía, deixava de ser irreconciliável, a *aporia* não se colocava mais. A dúvida radical perdia seu papel, o mesmo ocorrendo com a suspensão do juízo, uma vez que não se tinha mais a *diaphonía*. O único modo de evitar os impasses insuperáveis a que o conflito inevitavelmente levava seria evitar, em primeiro lugar, que o próprio conflito se produzisse.

[ag.](#) Nessa edição mais recente, lançada em 2003 (as primeiras foram em 1969 e 1979), Popkin dá crédito a Luciano Floridi quanto a essa questão.

[ah.](#) Sobre as semelhanças e diferenças entre Michel de Montaigne e Pierre Charron, ver R.H. Popkin, “Charron e Descartes: os frutos da dúvida sistemática”, em E. Eigenheer (org.), *Richard Popkin*.

[ai.](#) Em *The Plain Truth*, a partir de uma interpretação heterodoxa, mas muito bem elaborada, Thomas M. Lennon não vê Descartes como centralmente preocupado com a refutação do Ceticismo. Ainda assim, a influência do filósofo sobre o que se passou a entender por “Ceticismo” e sobre o papel filosófico da dúvida foi determinante.

[aj.](#) Refiro-me a dois especialistas em particular: Jane Broughton, em *Descartes's Method of Doubt*, e Michael Williams, em *Unnatural Doubts*. Os capítulos 9 e 10 da citada edição de 2003 de *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*, de Richard H. Popkin, são também importantes a esse respeito. E bastante útil ainda é o *Dicionário Descartes*, de John Cottingham. O mesmo Michael Williams elabora a questão da diferença entre o Ceticismo Antigo e sua versão cartesiana em “Descartes’ transformation of the sceptical tradition”, in R. Bett (org.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*.

[ak.](#) Nem mesmo em *Descartes*, biografia intelectual e bastante completa feita por Stephen Gaukroger, há maiores indicações sobre quais seriam esses interlocutores.

[al.](#) Ressaltamos o título das *Meditações metafísicas* ou, no original latino, *De prima philosophia*, que significa, precisamente, “filosofia primeira”.

[am.](#) Sobre “dúvida artificial”, ver J. Broughton, *Descartes's Method of Doubt*; sobre “dúvida não natural”, ver M. Williams, *Unnatural Doubts*.

7. Rústicos × Urbanos: o problema do insulamento

Mas que todos os seus argumentos, mesmo que não tenha sido essa a intenção, sejam na verdade apenas céticos quer dizer que não admitem nenhuma resposta e não produzem nenhuma convicção.

DAVID HUME, referindo-se a George Berkeley^{[1](#)}

Ceticismo e vida prática

A noção de “insulamento” tem sido um dos focos nas discussões sobre a possibilidade de uma filosofia cética, sobre a relação entre a filosofia e a experiência comum e sobre as diferenças entre Ceticismo Antigo e Ceticismo Moderno. A coletânea *The Original Sceptics*, organizada por Myles F. Burnyeat e Michael Frede, reúne alguns dos principais textos sobre o tema e será o nosso ponto de partida na análise desses tópicos. Essa obra me parece particularmente significativa porque nela os autores articulam a perspectiva histórica com a análise conceitual característica da Filosofia Analítica contemporânea.

Inicialmente, a noção de insulamento relacionava-se ao alcance da suspensão do juízo (*époché*) e, portanto, à própria viabilidade da atitude cética, conforme abordado no Capítulo 3. Mas a suspensão do juízo adotada pelos cétricos antigos atingia também as crenças do ser humano comum? Ou se restringia ao campo teórico e conceitual, ou seja, às doutrinas do dogmático? Se atingia a vida do ser humano comum, até que ponto não inviabilizava a conduta desse indivíduo, que ficava sem critérios para tomar suas decisões cotidianas e para justificá-las? Se, por outro lado, os questionamentos filosóficos se limitarem ao campo teórico ou conceitual, não se estará adotando uma posição em que a filosofia deixa, concretamente, de ter impacto sobre a vida prática? Manter o cotidiano imune ao Ceticismo não faz com que a filosofia cética se torne inócua para a vida comum?

Em texto da citada coletânea, “Can the sceptic live his scepticism?”, Burnyeat diz não ter encontrado no pensamento antigo, principalmente no Helenismo, separação entre vida comum e doutrinas filosóficas, o que seria típico do pensamento moderno. As correntes dogmáticas, por exemplo a estoica, visavam orientar as decisões que o ser humano deveria tomar em sua vida diária e definir os critérios de validade dessas decisões. Este o sentido das regras da arte do bem viver na ética helenística. Já os cétricos achavam que a tentativa de justificar filosoficamente as práticas comuns e de estabelecer critérios para a decisão correta estaria fadada ao insucesso, porque as justificativas e os critérios sempre poderiam ser

questionados. Assim, a fundamentação teórica das práticas seria inviável porque as próprias teorias careceriam de fundamentação.

Citando o ensaio “The legacy of scepticism”, de Thompson Clarke, Burnyeat caracteriza o insulamento pela tese de que as afirmações que fazemos no cotidiano são imunes ao questionamento cético, o qual só se aplicaria a questões teóricas e conceituais e à pretensão de fundamentar uma teoria filosófica. Isso significa, em contrapartida, que não podemos recorrer a crenças e certezas da vida comum para fundamentar, ou mesmo esclarecer, teses filosóficas. No pensamento moderno, a separação entre os dois mundos – o da experiência prática do ser humano e o da reflexão teórica do filósofo – seria completa.

Ainda de acordo com essa análise, os filósofos modernos, influenciados pelo Ceticismo Epistêmico e pela valorização da subjetividade, teriam tendido ao insulamento, no sentido de admitir a validade da problematização dos conceitos teóricos da filosofia dogmática, procurando, porém, evitar que esse questionamento atingisse a vida no dia a dia. À luz dessa discussão, examinaremos então a possibilidade de uma filosofia cética, procurando responder à questão da viabilidade dessa filosofia em relação à interpretação do alcance da suspensão do juízo. Consideraremos também a possibilidade de uma interpretação da suspensão do juízo recorrendo à filosofia da linguagem na perspectiva da pragmática, numa tentativa de evitar os impasses a que essa discussão em torno do insulamento parece levar.

O insulamento

Mas no que consiste o insulamento? Para responder, proponho um exame da formulação de Burnyeat no ensaio mencionado, pois o autor parece ser o primeiro a usar o termo “insulamento” (*insulation*) no sentido que nos interessa aqui. Tal noção tem implicações em uma série de questões centrais para se pensar o Ceticismo e a possibilidade de uma filosofia cética, além de desdobramentos que tocam em problemas cruciais na discussão filosófica contemporânea. A partir da consideração de que a *époché* é o que define a filosofia cética antiga, particularmente o Pirronismo, levanta-se a questão sobre o sentido e o alcance dessa *époché*. No que consiste a suspensão? O que se coloca em suspensão? A possibilidade ou não de o cético ter crenças e de o Ceticismo ser ou não vivido decorre do tipo de resposta que se pode dar a essas perguntas. Isso já era um problema crucial no contexto do Ceticismo Antigo e será o ponto de partida do debate entre Burnyeat, Frede e também Jonathan Barnes na coletânea. O insulamento deveria ser um recurso metodológico para se evitar que a *époché* alcançasse nossa vida prática, tornando-a inviável e com consequências desastrosas.

Na apresentação dos tropos examinados no Capítulo 2, sobretudo os de Enesidemo e de Agripa, Sexto Empírico (*H.P.* I, XIV-XV) caracteriza a suspensão do juízo, *stasis dianoias*, como decorrente do conflito entre opiniões e doutrinas nas quais são feitas afirmações excludentes acerca da natureza de algo ou da possibilidade de validar qualquer afirmação de modo conclusivo. A *époché* decorreria, portanto, da *dynamis antithetiké*, ou seja, da produção do conflito entre opiniões e doutrinas. Conforme tal interpretação, devemos suspender o juízo tanto em relação a afirmações das doutrinas dos dogmáticos, que pretendem dizer algo sobre o não-evidente, sobre o que ultrapassa o fenômeno, quanto no que diz respeito a afirmações de pessoas comuns. Pois estas, embora se encontrem no plano do fenômeno, também fazem declarações dogmáticas ao não admitirem a provisoriedade ou precariedade do que dizem, atribuindo-lhes certeza e agindo com base nisso. Haveria, assim, dogmatismo não só nas opiniões das pessoas comuns como nas pretensões das teses teóricas ou científicas dos dogmáticos.

Quanto às declarações acerca do não-evidente que os teóricos pretendem fazer, a suspensão do juízo não seria problemática, indicando apenas a impossibilidade de dizer algo conclusivo sobre o não-evidente.

Afirmações desse tipo estariam sujeitas aos tropos e teríamos, com isso, uma espécie de verificacionismo radical suscetível ao mesmo tipo de crítica que o verificacionismo sofreu.² De um ponto de vista histórico, a ciência moderna teria, por sua vez, incorporado essa posição ao considerar as próprias declarações como hipotéticas e ao adotar critérios probabilísticos de decisão.

No Ceticismo Antigo, temos a necessidade do insulamento se considerarmos, de acordo com o Ceticismo mais radical, ou *rústico* – no dizer de Jonathan Barnes no ensaio “The beliefs of a pyrrhonist”, na mesma coletânea –, que a suspensão do juízo atinge as crenças das pessoas comuns. Isso se torna problemático porque todos necessitamos de crenças para agir, para tomar decisões na vida prática. Seria possível viver sem crenças (*adoxastos*)? A ausência de crenças, ou a sua suspensão, resultaria na impossibilidade de agir, na inação ou *apraxia*.

Se considerarmos que o Ceticismo Antigo, tanto o Pirrônico quanto o Acadêmico, foi essencialmente uma filosofia prática, enquanto no pensamento moderno o Ceticismo tenderia para uma discussão teórica, então o insulamento poderia ser um critério histórico de demarcação entre Ceticismo Antigo e Ceticismo Moderno e de demarcação ainda da especificidade deste último. A primeira referência que temos sobre a separação entre doutrina e prática encontra-se numa passagem de Antígono de Caristos em que ele reproduz as palavras de Enesidemo sobre Pirro: “Pirro não iria se lançar sob um veículo; sua filosofia estava em harmonia com o ensinamento da *époque*, mas isso não quer dizer que agisse cegamente.”³

Segundo a análise de Pierre Couissin em “L’origine et l’évolution de la époque”, a *époque* seria um conceito empregado originariamente pelos estoicos, conforme já exposto em detalhes no Capítulo 2. Os estoicos distinguiam graus de certeza no processo de conhecimento, sendo o grau máximo caracterizado pela imagem do punho firmemente cerrado,

definido como *katálepsis*. Sobre o que não temos certeza deveríamos, de acordo com eles, suspender o juízo ou não dar assentimento (*synkatátēsis*).

Arcesilau, em sua polêmica contra os estoicos, teria argumentado que para sermos coerentes deveríamos suspender o juízo acerca de tudo, já que sempre se pode questionar a pretensão à certeza, advogando a *épochē peripanton* (suspensão do juízo sobre todas as coisas). Como, segundo a concepção estoica, algum grau de certeza é necessário para a tomada de uma decisão, a *épochē* generalizada teria como consequência a impossibilidade de agir, o que evidenciaria a ausência de insulamento na discussão entre estoicos e acadêmicos. Por esse motivo, Arcesilau teria introduzido a noção de *eulogon* como sucedâneo da certeza e como critério alternativo para a tomada de decisão.

No contexto moderno, particularmente a partir de Descartes, o Ceticismo teria dado uma guinada epistêmica e, em decorrência do argumento do *cogito* – que, de acordo com Popkin, gerou um Ceticismo triunfante –, toda uma nova problemática, ausente da discussão cética antiga, entraria em cena. Em especial, o problema da existência do mundo externo e o solipsismo dele decorrente. O método da dúvida cartesiana daria um novo sentido ao Ceticismo. Aliás, como já analisado, o próprio termo “dúvida” não possuía correlato fiel no Ceticismo Antigo, ao menos não com a centralidade adquirida no final do século XVI, e certamente não significando *épochē*.[an](#)

A guinada epistêmica consistiria, assim, na centralidade que Descartes e seus sucessores, mesmo no campo empirista, atribuíram ao conhecimento e às suas implicações. Principalmente no contexto histórico de defesa da ciência moderna contra os erros dos antigos, o que era um lugar-comum na discussão filosófica da época entre pensadores da importância de Bacon, do próprio Descartes e de Locke. Contudo, mesmo Burnyeat não concorda inteiramente com tal visão. Para ele, o insulamento ainda não se encontrava definitivamente instalado na filosofia cartesiana, uma vez que para Descartes a dúvida teria consequências diretas sobre a vida prática. E isso poderia ser ilustrado, por exemplo, pela necessidade de uma moral provisória até que se restabelecesse a certeza e se fundamentasse uma

ciência da moral em que nossas decisões pudessem se basear. O alcance da dúvida metódica seria, pois, incompatível com o insulamento.

Na concepção cética antiga, a reflexão filosófica seria contínua com a experiência cotidiana, não exigiria uma ruptura nem uma mudança radical quanto à atitude do ser humano comum. Já as concepções doutrinárias exigiriam um abandono da atitude dita ingênua da vida comum, vista muitas vezes como dogmática, por basear-se em opiniões adotadas como verdades definitivas. É o caso, por exemplo, do questionamento da *doxa* nos “diálogos socráticos” de Platão. Assim, a filosofia demandaria um novo vocabulário conceitual e uma nova prática argumentativa, mais rigorosos e mais bem fundamentados, a fim de garantir a validade dos resultados dessa reflexão. O questionamento cético mostrou, contudo, as dificuldades de estabelecer esse vocabulário e esses argumentos, eles próprios sujeitos a controvérsias insolúveis, a contraexemplos inevitáveis e a conflito de doutrinas. A possibilidade de ruptura com a vida comum, na passagem para outro plano, abstrato, conceitual, suscitava questões sobre que plano seria esse, como se poderia efetivamente atingi-lo e que garantia se teria acerca de suas vantagens ou de sua superioridade em relação à vida comum.⁴⁰

Ainda na interpretação de Burnyeat sobre o Ceticismo Antigo, o cético dava o seu assentimento às impressões que provinham da experiência, mas suspendia o juízo acerca das pretensões de explicá-las ou justificá-las teoricamente. Segundo Burnyeat no artigo “The sceptic in his place and time”,

Sexto descreve a si próprio como um defensor do homem comum e da vida ordinária. Não faz objeções ao modo de falar do homem comum, apenas à crença do dogmático de que pode atingir um tipo de conhecimento mais amplo e mais completo da verdade que o homem comum pressupõe para os propósitos de sua vida comum.⁴¹

Mas se o insulamento é característico do pensamento moderno, quando começou? E seria possível pensar filosoficamente no mundo contemporâneo sem praticar o insulamento? Para Burnyeat,⁴² Kant é efetivamente o filósofo que inaugura o insulamento na filosofia moderna, ao separar o plano do empírico e o plano do transcendental, o que acarreta a transferência da dúvida cética para o transcendental. Se o insulamento

kantiano compatibilizou o idealismo transcendental com o realismo empírico, isso parece ter se dado no campo da razão teórica, já que no da razão prática devemos tomar decisões e agir com base em princípios ditados pela razão.

No contexto do Ceticismo Antigo, o insulamento seria necessário para evitar que a suspensão do juízo atingisse as crenças do homem comum e inviabilizasse a sua ação. Como já visto, sem crenças estaríamos condenados à *apraxia*, à inação. E o Ceticismo seria inviável. E aqui defrontamo-nos com o seguinte dilema: ou o Ceticismo é inviável porque leva à inação ou devemos praticar o insulamento. Mas seria, por sua vez, o insulamento viável? Em que sentido a suspensão operaria sem afetar as crenças e a conduta das pessoas?

Duas estratégias podem ser adotadas a esse respeito. A primeira supõe que o insulamento é necessário e por isso sua viabilidade deve ser explicada. Contudo, a consequência da adoção do insulamento consistiria em tornar o Ceticismo sem implicações diretas para a vida comum e, portanto, sem efeito terapêutico, o que era uma das pretensões centrais dos cétricos antigos. A segunda estratégia aceita a inviabilidade da *apraxia*,^{ap} mas supõe que o insulamento não é necessário porque é perfeitamente possível mostrar a compatibilidade entre a suspensão do juízo e a ação humana. Para isso devemos analisar o conceito de suspensão do juízo, seu alcance, sua relação com as crenças e a relação das crenças com a ação.

Seguindo a discussão desenvolvida em *The Original Sceptics*, a filosofia cética não pode ser entendida apenas como um modo de argumentar, uma dialética, mas, sobretudo, pelo modo de vida que propõe, isto é, pela atitude cética, a *skeptiké agogé*. É necessário, pois, que esse modo de vida seja viável, e é isso que está em questão. Na filosofia moderna essa posição e essa exigência filosófica teriam mudado radicalmente, já que seu papel passou a se restringir a uma discussão conceitual, circunscrevendo-se ao exame dos fundamentos de nossas crenças e valores, a como podemos justificá-los ou legitimá-los.

O insulamento, proposto de início como forma de viabilizar a filosofia cética, a fim de evitar que a suspensão do juízo conduzisse à

impossibilidade da ação, transformou-se na característica central da filosofia, fazendo da discussão filosófica um discurso de segunda ordem. Pela ótica de Burnyeat, a filosofia cética antiga se caracterizaria não pela pergunta sobre se o conhecimento é possível ou sobre o que podemos conhecer, e sim pela pergunta sobre as razões, ou justificativas, de nossas crenças, teóricas ou práticas, cognitivas ou morais.

Os cétricos antigos de fato mantinham a possibilidade de se ter crenças, vale dizer, a compatibilidade entre a atitude cética e as crenças não dogmáticas. Filósofos modernos e contemporâneos, que levaram em conta a postura cética, de David Hume a Ludwig Wittgenstein (daí a afirmação de Hume acerca de George Berkeley que usamos na epígrafe), argumentaram que essa questão não admite resposta, sendo uma falsa questão que nos conduz a um beco sem saída. O papel da filosofia não seria mais então perguntar sobre as razões, a justificação ou a legitimidade, porque estas não podem ser dadas de forma conclusiva ou definitiva, mas no máximo perguntar pelo sentido, que pode ser explicitado, esclarecido, eventualmente compartilhado e até mesmo alterado. E isso ocorre não devido a um conhecimento mais diversificado, ou melhor, fundamentado, uma justificativa mais verdadeira, e sim, na melhor das hipóteses, com base em um entendimento mais completo, mais diversificado, mais alargado. Trata-se de pergunta, portanto, que não conta com uma resposta única. Os argumentos cétricos não podem ser refutados, contudo devem ser superados em consequência de seu efeito antidogmático. Abandonado o dogmatismo, tornar-se-iam desnecessários.

O Ceticismo Moderno, particularmente em sua vertente metodológica, representada por Descartes, teria provocado a seguinte dificuldade: uma vez adotado, como superá-lo? A força dos argumentos cétricos gerados dessa forma dificultaria ir além deles, caso do problema da existência do mundo externo. Assim, não é possível abandonar o Ceticismo antes de encontrar a certeza, por uma questão de honestidade intelectual e de coerência com o ponto de partida. Por isso Popkin considera, em *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*, que Descartes acabou por virar cético *malgré lui*, o que, eventualmente, levou à condenação de sua obra. É significativo, embora frequentemente ignorado, que o argumento do *cogito* tem a estrutura de uma prova por absurdo. Descartes visava mostrar que

seus pressupostos e suas conclusões, uma vez aceitos, levariam ao absurdo e deveriam ser rejeitados. Entre eles, o famoso problema da existência do mundo externo.

A dúvida e a suspensão não podem ser primitivas e não podem ser adotadas senão com base em um conjunto de certezas que lhes sirva de pano de fundo. Essas certezas consistiriam no que Wittgenstein denominou *hinge propositions*, que podemos traduzir como “proposições axiais”.⁶ Porém, não são certezas no sentido de que estamos convencidos delas nem no sentido de que as consideramos justificadas ou legítimas. São certezas porque as adotamos como pressupostos, e só a partir desses pressupostos, que por sua vez não podem ser colocados em dúvida, podemos formular dúvidas.

Não podemos deixar de ter pressupostos, proposições axiais de algum tipo em torno das quais as demais giram, o que não significa que essas proposições e seus conteúdos determinados não possam ser questionados, substituídos. Isso pressuporia, contudo, outras proposições axiais, e assim sucessivamente. Estabelece-se então que a dúvida só pode ser formulada com base em algum conjunto de crenças, mas não em um conjunto fixo e determinado de crenças. A possibilidade de se formularem questões pressupõe a crença ou a aceitação de certas proposições cujo questionamento não faz sentido.

Assim sendo, em nossa prática cotidiana, em nosso uso comum da linguagem, não colocamos em questão as regras de uso, não nos perguntamos sobre elas, não examinamos as proposições axiais, apenas as empregamos, as aplicamos. Essa necessidade de exame só se dá quando nos defrontamos com uma situação-limite, uma situação que nos parece nova, ou quando devemos tomar uma decisão que não nos parece clara. Aí necessitamos de esclarecimento e, nesse caso, analisamos aquilo que se encontra no pano de fundo.

Dessa forma, o questionamento cético não atingiria as crenças da vida comum, alcançando tão somente as pretensões doutrinárias a estabelecer verdades justificadas de forma definitiva. Já as crenças do ser humano comum, por não terem essa pretensão e por não se basearem em

pressupostos teóricos, estariam imunes ao questionamento cético. Por isso funcionariam somente como formas de agir, a fim de tornar possível nossa conduta, sem nenhuma pretensão a uma verdade ou justificação definitivas, mas, ao contrário, admitindo alternativas, mudanças, variações.

De um ponto de vista prático, a reflexão cética levaria o ser humano comum a abandonar as pretensões dogmáticas e a tomar suas decisões de modo mais amadurecido, sem a precipitação e a presunção do dogmático. E, portanto, de forma mais tranquila, aberto à reformulação dos próprios pressupostos e à tolerância quanto a posições divergentes.

Uma análise pragmática da suspensão do juízo

Proponho recorrer à filosofia da linguagem contemporânea para buscar uma forma de tratamento para o insulamento, seguindo sugestão expressa em “The beliefs of a pyrrhonist”, de Jonathan Barnes, que, contudo, não chega propriamente a desenvolvê-la. Barnes relaciona o uso em Sexto Empírico do termo *apangelia*, interpretado como expressão de um estado mental, à discussão em Wittgenstein dos *avowals* (em alemão *Äusserungen*), ou usos expressivos da linguagem, em que haveria uma expressão sem uma afirmação, ou seja, sem a asserção de uma proposição que possa ser verdadeira ou falsa.⁴⁹ Nesses casos, a expressão é a manifestação de uma sensação ou uma impressão, sem que aquele que a expressa tenha crenças ou razões para isso. A expressão teria como característica central a espontaneidade e não envolveria a afirmação de uma crença justificada nem o assentimento a uma proposição. Diz Wittgenstein nas *Investigações filosóficas*:

Palavras [que se referem a sensações] são ligadas à expressão originária e natural da sensação e colocadas no lugar dela. Uma criança se machucou e grita; então os adultos falam com ela e lhe ensinam exclamações, e posteriormente, frases. Ensinam à criança um novo comportamento perante a dor. “Assim, pois, você diz que a palavra ‘dor’ significa, na verdade, o gritar?” – Ao contrário, a expressão verbal da dor substitui o gritar e não o descreve. (§244)⁷

Mas o que seriam *avowals* (*Äusserungen*)? O termo é, na verdade, de difícil tradução, tendo sua origem latina no verbo *vocare* e na locução *ad vocare*, “chamar”. O *avowal* é um chamamento, “quase um grito”. O termo alemão *Äusserung* pode ser traduzido como “externalização”, a partir do verbo “externar” ou “externalizar”, desde que não se associe “externar” à dicotomia “interno/externo”.⁸

A assim chamada “doutrina dos *avowals*”⁹ (*Investigações filosóficas*, §§244, 281, 288 e 290) consiste em interpretar determinadas sentenças, por exemplo, “Eu sinto dor de dente”, como não sendo nem verdadeiras nem falsas, nem tampouco se caracterizando como descrições de estados mentais (ter consciência de estar sentindo dor), e sim como expressões ou

manifestações de sensações “como um grito”. Portanto, não faz sentido dizer “Eu sei que estou com dor”, porque não se trata de algo que eu saiba ou conheça. Não se trata da descrição verbal de um estado interior que é verdadeiro quando, de fato, tenho essa sensação ou me encontro nesse estado. O *avowal* não é o resultado de algo que sei, é a expressão da própria sensação.

Se recorrermos à teoria dos atos de fala, encontraremos na classificação das forças ilocucionárias, proposta inicialmente por John L. Austin e retomada por John Searle em *Expression and Meaning*, os *atos expressivos* – chamados por Austin de “comportamentais” (*behabitives*) –, aqueles em que o falante expressa um estado psicológico no qual o seu critério de validade é a sua condição de sinceridade. Os *expressivos* podem ser aproximados dos *avowals* de Wittgenstein, já que contêm a mesma ideia da expressão de uma sensação ou de um sentimento. Exemplos de expressivos dados por Searle são “Bravo!”, “Salve!”, “Desculpe-me”, “Parabéns!”. Porém, segundo essa classificação, *expressivos* são atos de fala de gênero bastante específico, restritos a contextos determinados. São uma entre as várias possibilidades de agirmos por meio de palavras.

Mas seria possível dar conta da ação humana e da conduta em geral só por meio, ou ao menos centralmente, de expressões desse tipo? Tal atitude não restringiria de modo inaceitável a possibilidade de ação? Não parece viável reduzirmos as crenças do pirrônico aos usos expressivos da linguagem. Contudo, talvez isso não seja necessário, se considerarmos que a suspensão não deve necessariamente aplicar-se a todas as suas crenças, mas apenas às que são objeto de controvérsia, acerca das quais é impossível tomar uma decisão fundamentada. E seria possível interpretar mesmo essas crenças apenas através do caráter expressivo da linguagem? Qual seria propriamente o ato de fala do pirrônico?¹⁰

Outra interpretação possível consistiria em recorrer à concepção mais ampla da linguagem como tendo um caráter *performativo* e à realização dos *atos de fala* como formas de ação no real, e não como relatos ou descrições, dando destaque aos *atos de fala expressivos*. De acordo com essa concepção performativa de linguagem e da constituição do significado, devemos abandonar a concepção do processo de formação da

sentença, a consideração de sua verdade ou falsidade e o assentimento à sentença, produzindo, assim, o juízo. No caso das “externalizações”, a sensação ou o estado em que me encontro e sua expressão são indissociáveis. Ora, se interpretarmos a suspensão como um *pathos*, ela poderia ser entendida como um *avowal* ou como uma externalização. Em *The Sceptics*, Richard J. Hankinson sugere a leitura de *Hipótiposes* *pirrônicas* I, 203, precisamente nessa linha:

... sempre que digo “a cada argumento um argumento equivalente pode ser contraposto”, o que digo com efeito é que “a cada argumento investigado por mim, que estabelece algo que parece dogmático, parece-me haver um outro argumento que estabelece algo dogmaticamente, equivalente ao primeiro do ponto de vista de sua credibilidade ou falta de credibilidade”, de tal forma que o proferimento dessa fórmula não é dogmático, mas consiste em uma expressão [*avowal*, *apangelia*, externalização] de uma afecção humana, algo que é aparente a quem é afetado.

A expressão da afecção pelo cético teria, assim, o caráter expressivo do *avowal*, não tendo as características do juízo, com sua natureza descritiva e sua pretensão à verdade. Nesse caso, o *avowal*, ou *expressivo*, teria uma aplicação mais ampla, porque seria uma expressão das impressões que temos a partir dos *phainomena*, de caráter não dogmático no sentido de que não expressariam juízos. Como visto, os atos de fala *expressivos*¹¹ são caracterizados como expressões ou manifestações, como realização de um comportamento, e não como descrição ou relato de algo. Portanto, não têm valor de verdade. Sendo assim, não admitem uma análise em termos das duas etapas anteriormente consideradas: a formação de crenças e o seu assentimento. A ação não pressuporia mais então o assentimento.

A própria *époché* deveria ser interpretada como um ato de fala expressivo. Dizer “Eu suspendo o juízo” é efetivamente suspender o juízo, não uma declaração. É uma atitude, um tipo de *expressivo*. A partir dessa tomada de posição todos os atos do pirrônico que se seguem perderiam sua força assertórica em função da suspensão. Com efeito, de modo geral, a consideração originária de Austin sobre a linguagem como *performativa*, como consistindo na realização de atos e não no relato ou descrição de processos interiores, nos afastaria da concepção tradicional segundo a qual o agir pressuporia crenças que se formulam em juízos, levando-nos a tomar decisões. Mesmo os usos da linguagem de tipo assertivo ou declarativo deveriam ser interpretados como realizações ou atos.

A estratégia para a discussão do alcance da suspensão do juízo e para a superação das *aporias* do insulamento consiste em considerar que podemos suspender nosso juízo sobre a validade ou não de certas crenças acerca do que não podemos decidir. Todavia, isso se restringe a determinadas crenças problemáticas, não eliminando todas as nossas crenças, já que, segundo o argumento de Wittgenstein, continuamos, necessariamente, a adotar certas proposições axiais como pressupostos. Não seria possível, nem sequer necessário, uma *époché* generalizada, a *époché peri panton* dos acadêmicos,¹² referida no Capítulo 3.

Por outro lado, mesmo as crenças submetidas à *époché* não nos conduziriam à inação. Segundo a proposta de Barnes,¹³ a atitude do pirrônico rústico poderia ser interpretada como consistindo de expressões sobre a maneira como é afetado pelo *phainomenon*, e não como formulando crenças com pretensão a serem verdadeiras e sobre cuja verdade ou falsidade devemos suspender o juízo nos casos problemáticos. O pirrônico rústico poderia, assim, expressar suas impressões sem possuir crenças. Temos, com isso, uma interpretação que parece compatibilizar a suspensão do juízo e, conseqüentemente, de crenças, com a possibilidade de ação, desde que entendida com base em *avowals* ou atos expressivos. Voltando à nossa questão anterior, resta saber se seria possível restringir a conduta humana a esse tipo de ação. Mas talvez esse seja o preço que o rústico deva pagar, aquilo que o torna exatamente um rústico.

Uma interpretação alternativa procura compatibilizar a existência de crenças com a suspensão do juízo desde que esta fique restrita aos atos assertóricos ou declarativos (que têm papel descritivo e pretensão a verdade), mantendo-se, no entanto, a possibilidade dos demais (que não têm essa pretensão, mas, por serem tipicamente performativos, não pressupõem a verdade ou falsidade de crenças). Não agimos porque nos baseamos em crenças sobre o real que julgamos verdadeiras, sendo que algumas não sabemos justificar quando as questionamos, então suspendemos o juízo a respeito delas. Agimos porque assumimos compromissos quando fazemos promessas ou pedidos, quando damos uma ordem, um parecer ou um veredito.

O cético urbano admitiria crenças adotadas de modo não dogmático, circunscrevendo as dogmáticas a determinados tipos de uso assertórico da linguagem em que afirmamos a verdade de algo, o que supõe que temos boas razões para isso, mas que também pode ser sempre objeto de questionamento cético. Porém, como já vimos, esse tipo de uso é somente um entre os vários que praticamos, e a suspensão do juízo em relação a essas crenças não inviabilizaria nossa conduta. Apenas evitaria que fizéssemos afirmações acerca daquilo sobre o qual não temos elementos que justifiquem essa pretensão à verdade.

Diferentemente do rústico, que se restringiria aos expressivos, o urbano poderia realizar todo um conjunto de atos, exceto talvez os assertóricos, em que as crenças pressupõem uma pretensão a conhecimento da verdade. Crenças assumidas em outros atos sem essa pretensão seriam perfeitamente admissíveis. Se, para recorrer a uma noção introduzida por Searle em *Expression and Meaning*, reduzo o grau de força da asserção transformando esses atos em hipotéticos, eles passariam a ser compatíveis com crenças não dogmáticas. Distinguimos, assim, a noção de crença da de dogma, enquanto crença com pretensão a verdade justificada e definitiva. Essa parece ser a proposta de Jonathan Barnes, retomando o que diz Sexto Empírico ao discutir se o cético dogmatiza (*H.P.* I, 13-15).

Tanto em um caso quanto em outro, o insulamento seria dispensável. Ou seja, a necessidade do insulamento resultaria apenas de uma concepção filosófica que atribuisse centralidade, talvez excessiva, às crenças com as quais concordamos no uso de atos assertóricos em nossa vida. Se interpretarmos teorias científicas e filosóficas de modo não dogmático, elas não alcançariam, necessariamente, o grau máximo de força dos assertóricos; teriam, simplesmente, um caráter hipotético e probabilístico, compatível, portanto, com a atitude suspensiva do cético.

Uma terceira alternativa seria supor esse processo como o que ocorre com as crenças após assumirmos a suspensão. Estas perdem a força assertórica, mas não deixam de ser crenças, tendo apenas o seu nível de força atenuado. O urbano poderia ter crenças, contudo seria um antidogmático por excelência. Ainda assim seria necessário o insulamento? E precisaríamos ainda nos perguntar se o Ceticismo pode ser vivido? Ou

passaríamos a vê-lo apenas como nos preparando para viver a vida comum?

[an.](#) Segundo Richard H. Popkin, na edição mais recente de *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, de 2003, a dúvida, embora encontrada em autores que antecederam René Descartes, como Sebastian Castellio, e em autores que o influenciaram, como Pierre Charron, tem na filosofia de Descartes um papel que não encontra equivalente no contexto anterior, o que levou à caracterização de uma “dúvida cartesiana”. É sobretudo esse papel que passa a influenciar o desenvolvimento da filosofia moderna. Ver também J. Broughton, *Descartes's Method of Doubt*.

[ao.](#) Ressalte-se que a expressão “vida comum” não deve ser entendida como algo unitário ou monolítico, sob o risco de se tornar mais um conceito metafísico, equivalente à posição teórica ou doutrinária do metafísico ou do cientista. Antes, deve ser caracterizada como diversa e plural, no sentido mesmo de nossa experiência cotidiana.

[ap.](#) Deixamos de lado o exame da hipótese de viabilidade da *apraxia* em um Pirronismo radical.

[aq.](#) Sobre a noção de *avowals* em Ludwig Wittgenstein, ver P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion*, cap.IX. Richard J. Hankinson, em *The Sceptics*, também analisa a noção cética de *apangelia*, aproximando-a de *avowals*, ou de usos *expressivos* da linguagem, conforme visto.

8. Uma filosofia cética hoje?

O Ceticismo nos liberta de problemas antiquados, inclusive de si mesmo, propondo-nos um desafiador problema novo... Ele nos deixa o problema do comum, de sua estrutura, do caráter e da origem de sua relativa “não-objetividade” e uma grande ferramenta para destrancar os seus segredos, as simples possibilidades céticas.

THOMPSON CLARKE, “The legacy of Skepticism”,
Journal of Philosophy

A retomada do Ceticismo no período contemporâneo

Como vimos, o termo “ceticismo” tem sido interpretado historicamente em diferentes sentidos. O grande cientista inglês do século XVII Robert Boyle, autor de *The Sceptical Chymist* (1661), defendia, por exemplo, uma química experimental e científica contra as especulações mágicas dos alquimistas. Nesse contexto, “cético” era, paradoxalmente, quase sinônimo de “científico”. Assim, examinaremos agora algumas das principais maneiras pelas quais o vocábulo “cético” foi entendido na tradição analítica contemporânea, com enfoque na atração que o Ceticismo – nem sempre caracterizado de modo preciso – tem exercido sobre a Filosofia Analítica e sobre a definição e o desenvolvimento de seu projeto filosófico.

Uma das questões básicas na caracterização do Ceticismo diz respeito à tese histórica sobre a distinção entre o Ceticismo Antigo e o Moderno. Segundo os principais intérpretes, há uma diferença fundamental entre ambos.¹ E, embora o Ceticismo Moderno se origine da retomada do Antigo no século XVI, motivada sobretudo pela disputa religiosa em torno da Reforma Protestante e pela Revolução Científica – que levantava dúvidas acerca da própria noção de conhecimento científico –, o Ceticismo Moderno tem especificidades, identificáveis a partir de importantes diferenças em relação ao Ceticismo Antigo.

A principal diferença, apontada pela grande maioria dos historiadores, refere-se, em linhas gerais, ao próprio sentido de “ceticismo”. O Ceticismo Antigo era voltado não só para a questão da possibilidade do conhecimento do real, mas também para questões éticas, abrangendo a totalidade da nossa experiência, inclusive a de caráter prático. Já o Ceticismo Moderno atinha-se mais particularmente à discussão da problemática epistemológica, ao questionamento de nosso acesso ao mundo externo e à possibilidade de determinação da verdade, considerada em um sentido realista, isto é, como correspondência com uma realidade autonomamente determinada.

Retomando a discussão com que iniciamos este livro, desenvolvida nos Capítulos 1, 2 e 3, o Ceticismo Antigo tinha um propósito eminentemente prático, característico do Helenismo, estando bem próximo de outras correntes contemporâneas, como o Estoicismo e o Epicurismo. Tratava-se aí de estabelecer uma via para o alcance da tranquilidade e, por conseguinte, da felicidade. Para os cétricos antigos, essa via, a *skeptiké agogé*,² residia na suspensão do juízo (*époche*) não só em relação ao conhecimento do real, das causas e da natureza das coisas, mas ainda em relação aos valores morais que regiam a conduta dos homens. A *époche* seria a característica fundamental dessa *agogé*, desse procedimento cético. A atitude do cético consistiria, portanto, em não afirmar nem negar a verdade de um juízo, deixando-se levar pelas aparências em sua conduta habitual sem assumir nenhuma posição teórica ou doutrinária.

Nos Capítulos 5, 6 e 7, mostrei que o Ceticismo Moderno teria se concentrado, ao contrário, na questão da possibilidade do conhecimento científico, na determinação do critério de verdade ou validade de nossas pretensões a conhecimento. E que problematizou as teorias realistas tradicionais, influenciando o desenvolvimento do subjetivismo, do psicologismo, de diferentes versões do idealismo e do relativismo, característicos em larga escala do pensamento moderno, sobretudo quanto à ruptura com a tradição clássica e a Escolástica. O próprio conceito de ciência ao longo do período moderno seria redefinido em grande parte devido à influência da discussão cética.

Sentidos de “ceticismo” na Filosofia Analítica

É exatamente na perspectiva da diversidade que a problemática do Ceticismo pode ser considerada na Filosofia Analítica. Encontramos aí obras clássicas no tratamento das questões mencionadas no tópico anterior, que vão desde o ataque de George Edward Moore ao Ceticismo nos textos “Prova do mundo externo” e “Defesa do senso comum”, objetos, por sua vez, da discussão de Wittgenstein em *Sobre a certeza*, até os *Sceptical Essays* de Bertrand Russell e, mais recentemente, os trabalhos de Nicholas Rescher, *Scepticism: a Critical Reappraisal*; Benson Mates, *Skeptical Essays*; Peter F. Strawson, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*; Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*; e Christopher Hookway, *Scepticism*. Para citar apenas alguns dos autores mais influentes, sem levar em conta os estudos de caráter histórico nem as interpretações de filósofos céticos.[ar](#)

A maioria desses filósofos da tradição analítica tem considerado o Ceticismo suficientemente importante como posição filosófica para que as questões que ele aborda sejam examinadas, seja no intuito de retomá-las e desenvolvê-las, seja no intuito de refutá-las ou superá-las. Mas, de certa forma, encontramos um problema prévio a essa discussão, que é: como caracterizar o Ceticismo como posição filosófica?

Podemos distinguir, em linhas gerais, pelo menos três formas básicas de tratamento do Ceticismo, que, embora não excludentes, originam-se de três diferentes sentidos atribuídos à posição cética. Em primeiro lugar, há o Ceticismo que caracteriza uma *posição crítica*, cuja importância é sobretudo metodológica. Tal posição pode ser ilustrada pela seguinte passagem de Bertrand Russell:

Aqui, como usualmente na filosofia, a primeira dificuldade está em reconhecer que o problema é difícil. Dizemos a uma pessoa sem formação filosófica: “Como é que você sabe que tenho dois olhos?” Esta pessoa responderá: “Que pergunta boba! Posso ver perfeitamente que você tem dois olhos.” Não devemos supor que, quando nossa investigação estiver concluída, tenhamos chegado a algo radicalmente distinto dessa posição não filosófica. O que terá acontecido é que passaremos a ver uma estrutura complicada onde antes considerávamos tudo muito simples. Passaremos a nos dar conta da penumbra de incerteza que circunda as

situações que não nos inspiravam dúvidas, consideraremos as dúvidas mais justificadas do que normalmente supúnhamos, e até mesmo as premissas mais plausíveis serão capazes de nos levar às mais implausíveis conclusões. O resultado básico disso é que a certeza desarticulada terá dado lugar à hesitação articulada.³

O Ceticismo seria, assim, uma forma de problematizar as crenças ingênuas do senso comum, nossos preconceitos e formas habituais de ver as coisas, adquiridas de modo acrítico (a “certeza desarticulada”), dando início a uma atitude filosófica mais autêntica, questionadora, reflexiva, ciente de suas limitações e de seus pressupostos (a “hesitação articulada”). A adoção da perspectiva cética se justificaria devido a seu antidogmatismo, pois se voltaria não apenas contra as crenças não examinadas do senso comum como também contra as pretensões metafísicas da filosofia tradicional, contra as suas doutrinas que visavam estabelecer verdades definitivas e explicar a realidade tal como ela seria. Encontramos no trecho a seguir, já transcrito no Capítulo 1, ecos óbvios da filosofia de Kant, quando ele diz na *Crítica da razão pura*:

O cético é o mestre que força o pensador dogmático a desenvolver uma crítica rigorosa do entendimento e da razão ... enquanto o próprio procedimento cético não é capaz de fornecer nenhuma resposta satisfatória às questões da razão, não obstante ele prepara o caminho, tornando a razão mais circumspecta e indicando as medidas radicais adequadas para mantê-la dentro de seus legítimos domínios. (A 769)

O cético é um benfeitor da razão humana, forçando-nos a nos manter vigilantes e nos impedindo de nos considerarmos possuidores de algo que talvez tenhamos obtido ilegitimamente. (A 378-9)

Em segundo lugar, temos um Ceticismo de caráter eminentemente *epistemológico*, como estudo da possibilidade do conhecimento científico, interpretado em um sentido realista, da relação entre conhecimento e crença e de como se pretende justificar ou fundamentar determinadas pretensões a conhecimento. Situam-se nesse contexto debates recentes em epistemologia na Filosofia Analítica contemporânea, tais como a oposição entre realismo, naturalismo e relativismo; a dicotomia externalismo *versus* internalismo, o paradoxo de Gettier e a questão da racionalidade epistêmica.⁴ Essas discussões teriam sua origem nas epistemologias cartesiana e empirista do início do período moderno, seja em seu

confronto com posições céticas, caso do próprio Descartes, seja em filósofos que teriam assumido uma posição cética, caso de David Hume.

A Filosofia Analítica pretendia, de certa forma, retomar essa temática, tratando-a a partir de seu quadro conceitual específico e procurando oferecer soluções para o questionamento cético por meio de uma teoria do conhecimento que evitasse os impasses apontados pelo Ceticismo. Para isso, foram adotadas muitas vezes saídas inspiradas no Ceticismo, como é o caso, ao menos até certo ponto, do falibilismo e do probabilismo. Grande parte dos principais representantes da filosofia da ciência de tradição analítica hoje segue essas tendências. Uma posição mais radical nessa linha tem sido a de Paul Feyerabend no seu *Contra o método* e no ensaio “Concluding unphilosophical conversation”, no qual chega a questionar a autoridade da ciência em nossa tradição cultural.^{[as](#)}

Uma terceira via de discussão do Ceticismo no âmbito da Filosofia Analítica consiste na estratégia de procurar dar uma resposta ao cético em termos do que tem sido denominado *argumento transcendental*, formulado com base nas noções de significado e verdade. Encontramos diferentes versões dessa terceira via principalmente nos citados *Skepticism and Naturalism*, de Peter F. Strawson, e *The Significance of Philosophical Scepticism*, de Barry Stroud, como também em *Inquiries into Truth and Interpretation*, de Donald Davidson. Embora haja muitas controvérsias acerca da caracterização do que seria um “argumento transcendental”, o que nos leva a evitar aqui essa discussão,^{[at](#)} podemos considerar que as tentativas de responder ao Ceticismo através de argumentos transcendentais consistem em mostrar que aquilo que o cético põe em questão é, inevitavelmente, pressuposto por seu próprio questionamento, que seria, assim, circular, autorrefutativo. O argumento em defesa do Princípio de Não-Contradição formulado por Aristóteles no livro Γ (IV) da *Metafísica*, o argumento do “*cogito*” de Descartes nas *Meditações* (1a e 2a) e a “dedução transcendental” na *Crítica da razão pura*, de Kant, seriam os exemplos mais ilustres e influentes desse tipo de argumentação na tradição filosófica em linhas gerais, sendo que a denominação “argumento transcendental” é, naturalmente, inspirada na terminologia kantiana.

Se tomarmos Donald Davidson como ilustrativo desse tipo de argumentação na Filosofia Analítica, vemos que se trata de procurar refutar o Ceticismo a partir daquilo que o cético deve admitir que podemos saber, o significado das expressões linguísticas que usamos.^{4u} O cético pressupõe, para a formulação de sua dúvida, conceitos que ele próprio visa problematizar. Sua posição seria, assim, inconsistente. Segundo a visão de Davidson, o simples uso da linguagem pelo cético envolve o recurso a expressões dotadas de significado e, portanto, da interpretação dessas expressões. Consequentemente, pressupõe ainda que determinadas crenças que mantemos sejam verdadeiras. É esse o sentido geral da posição que Davidson mantém acerca da verdade de nossas crenças como pressupostos básicos para o entendimento linguístico:

Meu argumento principal é que nossa metodologia básica para a interpretação das palavras dos outros necessariamente faz com que na maior parte do tempo as sentenças mais simples que os falantes consideram verdadeiras sejam verdadeiras. Não é o falante que deve realizar a tarefa impossível de comparar as suas crenças com a realidade; mas sim o intérprete, que deve levar em conta a interação causal entre o mundo e o falante, de modo a descobrir o que o falante quer dizer e, portanto, em que acredita. Cada falante não pode fazer mais do que tornar coerente seu sistema de crenças, ajustando esse sistema de modo tão racional quanto possível às novas crenças que adquire. Mas não há por que recear que essas crenças sejam mera fantasia. Isso porque as sentenças que expressam essas crenças, e as próprias crenças, são corretamente entendidas como se referindo a objetos e eventos públicos que os causam, e, nesse sentido, devem ser em geral verídicas. Cada indivíduo sabe disso, uma vez que conhece a natureza do discurso e das crenças. Isso não estabelece, é claro, quais entre as suas crenças são verdadeiras, mas lhe assegura que a sua visão global do mundo que o cerca equivale à visão de mundo das outras pessoas e que essa visão é, em seus contornos gerais, correta.⁵

Podemos aproximar o argumento de Donald Davidson em *Inquiries into Truth and Interpretation* da interpretação de Graham Bird, no artigo “Kant and the problem of induction: a reply to Walker”, sobre como os argumentos transcendentais podem refutar o Ceticismo, tomando como representativa a seguinte passagem:

... se é verdade que nossos modos de pensar são necessários, de tal forma que não podemos pensar de nenhum outro modo alternativo, então a própria ideia de não correspondência entre nossos modos de pensar e o modo como as coisas são parece ser, de certa forma, impossível. Seja como for que as coisas em última análise são, se não podemos pensá-las de nenhum outro modo, então por certo não há realmente a possibilidade de um hiato entre esses modos de pensar e o modo como as coisas são.⁶

Como dito no trecho acima, pretende-se mostrar que o próprio cético inevitavelmente pressupõe, em seu questionamento, aquilo que questiona. Ou seja, trata-se de um esquema, ou quadro conceitual, a partir do qual se definem a possibilidade da existência de objetos externos e a objetividade da experiência. Não há como duvidar disso, porque o quadro conceitual em que a própria dúvida se formula já envolve tais pressupostos.

Parece-me, entretanto, que isso equivale a assumir a posição cética e, ao mesmo tempo, desejar evitar suas consequências negativas para o conhecimento. Contudo, do ponto de vista epistemológico, ou seja, da defesa da possibilidade de conhecermos o real, isso é insuficiente, já que nada nos garante que nossas representações correspondam a como as coisas realmente são nelas mesmas, embora nosso sistema de crenças possa ser coerente e não possamos dispor de outra maneira de pensar. O que tomamos por real poderia ser apenas uma simples projeção de nossa mente, nossa linguagem, nosso sistema de representações ou algo equivalente. Continuaríamos no solipsismo, e o hiato entre a realidade interna e o mundo exterior permaneceria sem ser transposto, ainda que esse hiato fosse reconhecido como inevitável e que o solipsismo fosse não do indivíduo, mas da espécie ou da cultura.

É nesse sentido que, para complementar a lacuna nessa estratégia argumentativa, necessitamos, de acordo com Stroud, do recurso ao princípio da verificação como critério de validade de nossas crenças. Mas isso reintroduziria a possibilidade do questionamento cético acerca da eficácia da verificação, de seus instrumentos e critérios. Outra dificuldade importante que tal tipo de argumento enfrenta é que não se dirige a nenhuma posição cética historicamente identificável, como, aliás, reconhece Ralph C.S. Walker.⁷ O cético seria apenas uma criação dos filósofos que visam refutá-lo, um adversário conveniente no processo de fundamentação e legitimação do conhecimento do real.

A questão da legitimidade está presente já na discussão clássica. Os céticos antigos procuravam mostrar que o discurso dos dogmáticos (isto é, principalmente dos aristotélicos, estoicos e epicuristas) não era legítimo, porque fracassava na tentativa de legitimar suas pretensões a validade em seus próprios termos, segundo os próprios critérios, e não conforme os

critérios mais rígidos ou rigorosos dos céticos. Os céticos não contrapunham ao discurso dogmático um discurso cético mais legítimo, eles questionavam o próprio projeto de legitimação.

É exatamente essa questão da legitimação que o projeto epistemológico do pensamento moderno retomou, conforme brevemente comentado. As teorias do conhecimento e da ciência, tanto racionalistas quanto empiristas, a filosofia crítica em geral e sua versão kantiana mais sofisticada, a filosofia transcendental, correspondem a esse esforço de superação do desafio cético epistemológico, do qual a Filosofia Analítica é herdeira, vindo a reformular essas tentativas a partir de suas próprias categorias.

À luz dessas considerações, proponho outra estratégia de aproximação entre a Filosofia Analítica e o Ceticismo, através de uma interpretação da filosofia de Wittgenstein, fora da linha tradicional de desenvolvimento do pensamento moderno e aproximando-se mais do Ceticismo Antigo. Para isso, preliminarmente, distinguirei, a propósito da interpretação do Ceticismo, três acepções distintas, embora não excludentes:[av](#)

1. Argumentos céticos contra noções específicas, como causalidade, existência da realidade externa, valores morais etc., o que se poderia chamar de *Ceticismo localizado*. É encontrado tipicamente no pensamento moderno em relação à questão do conhecimento.
2. A *estratégia argumentativa cética*, ou a dialética cética, como oposição a doutrinas ou verdades sustentadas dogmaticamente.
3. Uma concepção filosófica cética – a *skeptiké agogé* dos céticos gregos –, que considera a filosofia uma atividade, uma atitude de vida. O que pode ser visto como um *sentido positivo* de Ceticismo, por oposição aos dois sentidos anteriores, eminentemente negativos ou críticos.

É essa terceira acepção que nos interessa como alternativa de desenvolvimento de uma filosofia cética e que relacionaremos à concepção filosófica de Wittgenstein.

Wittgenstein e Ceticismo: filosofia e experiência comum

A relação entre a filosofia de Ludwig Wittgenstein e alguns temas tradicionais do Ceticismo tem sido discutida em vários trabalhos recentes e bem conhecidos.⁸ Exploraremos, porém, outra via.

Os cétricos antigos, assim como os estoicos e epicuristas, concebiam o objetivo da filosofia como sendo a busca da felicidade e a realização de uma vida feliz. Na tradição moderna, entretanto, talvez por influência da doutrina moral cristã, os filósofos parecem ter deixado de acreditar, em sua maioria, que a felicidade humana seja possível, ao menos no mundo em que vivemos. A felicidade só seria possível após a salvação, daí as filosofias da angústia e do desespero, as filosofias messiânicas e salvacionistas, as utopias, as filosofias que mantêm, de alguma forma, a necessidade de uma ilusão para a ação.^{aw}

Uma das lições mais interessantes do Ceticismo, no entanto, do ponto de vista filosófico, é sua característica antissalvacionista. Nosso interesse é, justamente, sobretudo pelo Ceticismo que envolve uma concepção de filosofia como *modus vivendi*, encontrada no pensamento antigo, muito mais do que pelo Ceticismo como discussão dos critérios e da possibilidade de fundamentação do conhecimento, típico do período moderno e da Filosofia Analítica. Para isso nos concentraremos na discussão levantada por Wittgenstein em torno de alguns temas relevantes para o desenvolvimento de uma filosofia concebida como tendo essencialmente uma dimensão prática, tanto no sentido ético quanto no da filosofia como método, o que pode ser considerado uma perspectiva cética. Pretendo com isso aproximar a concepção wittgensteiniana de filosofia de uma longa tradição de pensamento crítico e assistemático que inclui, de forma destacada, os cétricos antigos conforme os conhecemos através da obra de Sexto Empírico.

Examinaremos em seguida alguns temas básicos que, espero, poderão tornar mais clara a relação entre o pensamento de Wittgenstein e a tradição cética, revelando vários pontos de contato entre ambos a respeito da maneira de conceber a filosofia, ou melhor, a tarefa do filósofo. Não

pretendemos provar que Wittgenstein leu Sexto Empírico (embora algumas coincidências sejam dignas de nota), nem que Wittgenstein é um autêntico representante do Ceticismo contemporâneo. O objetivo é tão somente estabelecer aproximações entre eles que nos parecem interessantes no debate sobre a natureza e o propósito da filosofia, principalmente em relação à experiência comum de vida. É claro que não podemos ser céticos hoje no mesmo sentido do Ceticismo de Sexto Empírico e possivelmente de Pirro. Porém, o que pode significar o Ceticismo hoje? Talvez o pensamento de Wittgenstein nos aponte algumas possibilidades.

Assim, veremos, ainda que de forma breve, a concepção wittgensteiniana de filosofia através da consideração de uma série de tópicos que permitem discutir uma questão que acredito ser a mais central: para que serve a filosofia? A meu ver, Wittgenstein e os céticos dão uma resposta semelhante a essa questão. São os seguintes os tópicos, que, de certa forma, se complementam e se integram:

1. A ideia de filosofia como método de investigação, como atividade.
2. A noção de filosofia como terapia.
3. A relação entre a filosofia e a vida comum.
4. A filosofia como análise da linguagem e explicitação do significado.
5. A rejeição do oculto.
6. A questão do *insulamento*.

Há duas preocupações correlacionadas subjacentes a essa discussão: como determinar a relação entre o filosófico e o não filosófico; e a quem o filósofo se dirige, quem é o seu interlocutor? Creio que podemos considerar que o filósofo se dirige a duas espécies diferentes de público, às vezes de forma excludente, às vezes de forma integrada: 1) a um público especializado, isto é, aos filósofos, à tradição filosófica; e 2) aos seres humanos em geral, ao ser humano “comum”. Resta saber então que mensagem ele pode levar aos seres humanos.

A filosofia como método de investigação

Um paralelo que certamente pode ser feito entre Wittgenstein e os céticos diz respeito à defesa de uma determinada concepção de filosofia, ou melhor, diz respeito a como filosofar, o que, no entanto, não foi dominante na tradição. Trata-se da visão de filosofia como método de investigação, como atividade, e não como doutrina ou teoria. Do mesmo modo, segundo Bernard Williams, “o Ceticismo Pirrônico distingue-se pelo fato de que resiste à análise em termos de um componente teórico e outro prático ou prescritivo”.⁹ O Pirronismo deve ser visto também como não tendo uma base teórica; a prática, e não a teoria, é que teria um caráter primordial em seu modo de filosofar. Em *Hipótiposes pirrônicas* I, 8, encontramos a famosa afirmação de que “o Ceticismo é uma habilidade (*dynamis*)”. O *locus classicus* dessa ideia em Wittgenstein está no seu *Tractatus logicophilosophicus*:

A filosofia tem como objetivo o esclarecimento lógico dos pensamentos.

A filosofia não é um corpo de doutrina, mas uma atividade.

Um trabalho filosófico consiste essencialmente de elucidações.

A filosofia não resulta em proposições filosóficas, mas sim no esclarecimento de proposições.

Sem a filosofia os pensamentos são nebulosos e indistintos, sua tarefa é torná-los mais claros e dar-lhes fronteiras claras. (4.112)

Mas, se a filosofia não é uma doutrina, no que consiste então? De que tipo de atividade se trata? A que se relaciona? Qual seu objeto de investigação? No que consiste o que Wittgenstein¹⁰ denominou de “herdeiro legítimo” daquilo que se costumava chamar de “filosofia”?

A filosofia como terapia^{ax}

Apesar das diferenças entre os assim chamados “primeiro” e “segundo” Wittgenstein, e da mudança ocorrida entre o *Tractatus* e as *Investigações filosóficas*, há um aspecto da concepção wittgensteiniana de filosofia que parece comum a ambas as obras, e é nas *Investigações* (§133) que uma resposta a essas questões pode ser encontrada. Temos aí a afirmação de que a filosofia é uma terapia, uma atividade com efeitos terapêuticos, o que nos traz ecos do Ceticismo.¹¹

Mas qual o objetivo desse tipo de terapia? Por que é necessária? O que ela deve curar? Uma resposta possível parece ser que deve curar a “confusão filosófica”, a perplexidade, a tendência a procurar por algo que não pode ser encontrado. A terapia deve nos mostrar como evitar os becos sem saída (*Sackgassen*) aos quais as doutrinas filosóficas nos levam. Deve, portanto, trazer “paz à filosofia” (*Investigações filosóficas*, §133). A filosofia é puramente descritiva (§124), mas altera a nossa maneira de ver as coisas (§144). Há algumas importantes passagens de Wittgenstein que apontam nessa direção:

Um problema filosófico tem a seguinte forma: “Eu não sei o meu caminho.” (*Investigações filosóficas*, §123)

Os problemas ... são profundas inquietações. (*Investigações filosóficas*, §111)

Um filósofo é alguém que deve curar muitas doenças intelectuais em si mesmo antes de chegar às noções do senso comum. (*Vermischte Bemerkungen*, 44e)

O tratamento filosófico de uma questão é como o tratamento de uma doença. (*Investigações filosóficas*, §155)

Uma pessoa que se encontra em meio a uma confusão filosófica é como uma pessoa que está em uma sala da qual deseja sair, porém não sabe como. Tenta a janela, mas esta é alta demais, tenta a chaminé, mas a passagem é muito estreita; porém, bastaria virar-se para ver que durante todo este tempo a porta estava aberta.¹²

Qual a tarefa da filosofia? Mostrar à mosca como sair da garrafa. (*Investigações filosóficas*, §309)

A solução dos problemas filosóficos não nos é dada por uma teoria filosófica. Todas as teorias são como janelas altas demais e chaminés demasiadamente estreitas, no sentido de que o que elas tentam nos dar ou está fora de nosso alcance, ou é algo através do qual não conseguimos passar. Por outro lado, a saída está diante de nós. Desde que voltemos nossos olhos para ela, trata-se de um melhor entendimento de nossa experiência comum.

A filosofia e a vida comum

A solução dos problemas filosóficos se encontra, portanto, em uma volta à experiência comum e aos problemas concretos da vida prática, na qual o filósofo, como homem comum, nunca deixou de estar. As dificuldades começam quando ele tenta resolver os problemas oriundos da vida prática por meio de doutrinas e teorias filosóficas. É essa tentativa que é frustrante, uma vez que dá origem a novas questões teóricas que se tornam importantes em si mesmas, desviando-o da vida cotidiana, dos obstáculos concretos e da possibilidade de resolvê-los. Afirmar Wittgenstein:

Se o lugar ao qual eu desejo chegar só pode ser alcançado por meio de uma escada, eu desistiria de chegar até ele; pois o lugar ao qual eu realmente devo chegar é o lugar onde já me encontro. (*Vermischte Bemerkungen*, p.7)

O modo de resolver os problemas que encontramos em nossa vida é viver de um modo que faça aquilo que é problemático desaparecer. (*Vermischte Bemerkungen*, p.27)

Na verdade, é da essência de nossa investigação que não procuremos aprender nada de novo por meio dela. Queremos compreender algo que já se encontra à nossa vista, pois isso é o que parece de alguma maneira difícil de ser compreendido. (*Investigações filosóficas*, §89)

O verdadeiro propósito da filosofia nessa acepção não é resolver problemas filosóficos, que surgem da dificuldade de se ver “aquilo que está diante de nossos olhos” (*Investigações filosóficas*, §129). O que a filosofia em seu sentido positivo, terapêutico, deve realmente fazer é mostrar o caminho de volta à vida cotidiana. A filosofia deve mostrar que as decisões tomadas no dia a dia devem ter por base a própria vida cotidiana. Devem ser tomadas com clareza e de maneira provisória, de uma forma não dogmática, aberta às mudanças e à consideração de alternativas, e não com base em uma instância privilegiada que pretenda dar uma resposta correta e definitiva a todos os problemas, já que isso não é possível nem desejável.

Poderíamos nos perguntar se a volta à experiência comum deve ser feita de uma vez por todas, ou se a cada momento em que surgem questões filosóficas deve-se dar início ao processo que exigirá a terapia. No *Livro*

azul, Wittgenstein afirma: “Nenhum problema filosófico pode ser resolvido até que todos o sejam, o que significa que enquanto não são resolvidos cada nova dificuldade torna todos os resultados anteriores questionáveis.”¹³

Segundo Sexto Empírico (*Contra os moralistas*, 165), o cético não deve viver de acordo com uma doutrina filosófica. Mas a filosofia deve ser capaz de ajudar-nos em nossa vida comum. Caso contrário, qual sua utilidade, sua relevância? Pergunta Wittgenstein:

Qual a utilidade de se estudar filosofia se tudo o que conseguimos é falar de modo mais plausível sobre algumas questões abstrusas da lógica, e não melhoramos nossa maneira de pensar sobre as questões importantes da vida cotidiana, se isso não nos torna mais conscientes do que os demais?¹⁴

A filosofia deve, de acordo com essa perspectiva, tornar-nos mais conscientes, capazes de chegar a uma maneira mais clara de pensar não sobre questões teóricas, mas sobre os problemas práticos e concretos da vida cotidiana. Porém, não podemos, nesse caso, correr o risco oposto, ao “idealizar” a própria vida cotidiana, o senso comum, a linguagem ordinária. A linguagem ordinária não estaria, por sua vez, impregnada de termos de origem científica e de palavras derivadas de teorias científicas (por exemplo, “inconsciente”, “complexo” [em sua acepção psicológica] e mesmo “ideia”), bem como de outras origens, religiosa, jurídica etc., refletindo uma determinada visão do mundo? Quão “ordinária” seria a linguagem ordinária? Quão “comum” seria o senso comum? O que importa nesse caso não é, por assim dizer, o *conteúdo* da linguagem ordinária ou do senso comum, nem as crenças, valores ou preconceitos que envolvem, e sim a atitude pré-teórica, em que não se pretende defender sem justificar uma determinada posição como única, verdadeira, legítima ou fundamentada. O senso comum é, por natureza, aberto a mudanças, a alternativas.

Voltando a nosso ponto anterior, a preocupação de Wittgenstein parece ser exatamente com uma mudança de atitude, “um modo diferente de pensar e viver”.¹⁵ Mas como conseguir isso? No *Tractatus* (6.53), o autor ainda se refere ao método correto da filosofia, isto é, à análise de sentenças complexas em sentenças simples, elementares. Nas *Investigações*

filosóficas (§133), entretanto, não encontramos mais essa concepção, e sim o oposto: haveria, na verdade, diversos métodos, assim como diferentes terapias.

A filosofia pode, portanto, ser vista como contínua com a vida comum, uma vez que não se trata da atividade de um especialista, “o filósofo profissional”, mas de todos nós. Isso pode, por sua vez, ser aproximado da fórmula cética “deixar-se guiar pela vida” (*akolouthos d'en kai to bion*), encontrada em Diógenes Laércio¹⁶ e em Sexto Empírico (*H.P.* II, 246, 250, 254, 258), tendo o sentido de que devemos deixar-nos guiar por nossa natureza, ou ainda de que a experiência é o melhor guia (*H.P.* II, 256). O homem deve, dessa forma, sentir-se livre da necessidade de justificar-se, de provar que está certo.

É por isso que, segundo Sexto Empírico (*Contra os moralistas*, 197-199, 210-215), não existe realmente uma sabedoria prática (*phronesis*), não existe a “arte (*techné*) de bem viver”, ao contrário das propostas estoica e epicurista. Os céticos não eram mestres e professores, como os sofistas. Para eles não havia arte do bem viver porque uma “arte” desse tipo, ao contrário das outras, não teria uma especificidade, não seria um saber prático no sentido tradicional dessa noção na filosofia do Helenismo.

Linguagem, análise e significado

A concepção wittgensteiniana de linguagem e de filosofia como análise da linguagem é relevante para essa discussão, não porque o Ceticismo Antigo seja também uma filosofia da linguagem, ou algo parecido,^{ay} e sim porque há muitas semelhanças entre essa concepção wittgensteiniana e a visão cética antimetafísica da filosofia como atividade. Nessa acepção, Wittgenstein não é propriamente um filósofo da linguagem. É claro que há uma filosofia da linguagem no pensamento wittgensteiniano, isto é, uma concepção de como a linguagem deve ser considerada de um ponto de vista filosófico, mas a análise da linguagem é, antes de tudo, um modo de fazer filosofia. Segundo George Edward Moore,

ele [Wittgenstein] disse, mais de uma vez, que não discutia essas questões (acerca da linguagem) porque considerava a linguagem o tema central da filosofia, mas sim porque considerava que alguns erros filosóficos em particular, alguns “problemas em nosso modo de pensar”, eram consequência de falsas analogias sugeridas pelo nosso uso concreto de determinadas expressões linguísticas; e enfatizava que só era necessário discutir os aspectos da linguagem que geravam esses erros ou problemas.¹⁷

Então, qual a principal fonte de “confusão filosófica” segundo Wittgenstein? A busca de uma resposta a “questões acerca da essência”, tais como “o que é a verdade?”, “o que é o conhecimento?”, “o que é o bem?” etc.?¹⁸ Seria, portanto, a ideia de que deve haver algo de comum a tudo aquilo a que se refere um termo geral, isto é, a concepção de conceito como entidade universal, existindo autonomamente ou em nossas mentes? Para Wittgenstein, essa concepção de conceito como entidade universal frequentemente resulta da invenção de referentes não existentes para termos que se parecem com expressões dotadas de referência (*Investigações filosóficas*, §40), bem como da assimilação entre expressões usadas em uma área do discurso e expressões usadas em outras (por exemplo, “ter coragem” e “ter uma nota de cem reais”). Ou seja, as falsas analogias encontradas na linguagem, conforme dito na citação acima.

Para Wittgenstein, a única maneira de evitar confusão ao tratar dos problemas filosóficos é não tentar resolvê-los, e sim *dissolvê-los*, analisando os conceitos através da descrição do uso cotidiano da linguagem. Os problemas filosóficos teriam sua origem no mal-entendido dos filósofos em relação aos conceitos, o que ocorreria “porque não temos uma visão clara de nosso uso das palavras”^{az} (*Investigações filosóficas*, §122).

Se a análise é concebida no *Tractatus* (4.221) como um procedimento de redução de sentenças complexas a seus componentes simples,¹⁹ de modo semelhante à Teoria das Descrições de Russell, nas *Investigações*, por outro lado, a análise é vista como análise da linguagem ordinária,^{ba} como forma de se entender melhor a experiência do real. Voltarei a esse ponto mais adiante.

A compreensão do significado de uma palavra ou expressão depende do jogo de linguagem do qual a palavra faz parte, das regras que tornam possível seu emprego em um contexto determinado e com um objetivo específico. O significado não é, assim, algo fixo, estabelecido de uma vez por todas, mas indeterminado, se considerado independentemente do uso da palavra. A semântica de Wittgenstein é uma semântica da indeterminação do significado.

Em vez de se considerar a semântica uma teoria que pode substituir com vantagem outras teorias, ou mais uma teoria entre várias alternativas possíveis, ou ainda uma teoria que poderia estabelecer e justificar o funcionamento da linguagem, é possível considerá-la uma espécie de estratégia cética que permitiria examinar e discutir outras teorias a partir delas próprias, questionando-as, apontando suas dificuldades, seu caráter problemático. E não porque as respostas sejam incorretas, mas porque as perguntas formuladas são inadequadas. O importante não é “a resposta, mas a rejeição da pergunta” (*Investigações filosóficas*, §47). E por que devemos considerar inadequadas essas perguntas?

O oculto

Um importante contraste que pode ser feito entre o *Tractatus* e as *Investigações*, relevante em nossa discussão, diz respeito à concepção de análise da linguagem e, sobretudo, à noção de uma *realidade oculta* em ambas as obras. No *Tractatus* encontramos a ideia de que a linguagem disfarça o pensamento (4.002), o que pode ser entendido como influência da Teoria das Descrições de Russell (4.0031). Portanto, a tarefa da filosofia seria explicitar a verdadeira forma lógica das proposições (4.112).^{bb} Segundo a assim chamada Teoria Pictórica do Significado (2.1-3.01), o significado de uma sentença é dado de acordo com o modo pelo qual a sentença figura ou retrata a realidade. Entretanto, como a maioria das sentenças da linguagem ordinária não parece figurar nem retratar a realidade de nenhuma forma evidente, a conclusão que se segue é que a sua verdadeira natureza permanece oculta e deve ser explicitada ou revelada por meio de uma análise lógica, de acordo com Norman Malcolm no capítulo VI de *Wittgenstein: a Memoir*. É dessa forma que o próprio Wittgenstein caracteriza a filosofia como análise lógica nas *Investigações filosóficas* de modo crítico (§§91-92); “a essência está oculta para nós” e a análise deve torná-la explícita.

Ainda de acordo com Malcolm, nas *Investigações filosóficas* Wittgenstein vai diretamente contra essa ideia de que se uma sentença não retrata a realidade, então só uma análise posterior de seus componentes elementares revelaria a sua verdadeira natureza pictórica. O novo método, defendido nas *Investigações*, é muito diferente: trata-se de considerar uma sentença ou expressão linguística que nos cause algum tipo de perplexidade de um ponto de vista filosófico e relembrarmos (§127) as situações em que a usamos e os propósitos para os quais a empregamos, recorrendo a nosso entendimento usual das palavras. O que, por sua vez, estaria de acordo com a ideia de se dar à vida cotidiana um papel central.

O método é descritivo, e não “analítico”, no sentido anterior desse termo,^{bc} e constitui o que alguns intérpretes consideram uma “fenomenologia da vida comum”.²⁰ A ideia central dessa nova visão é:

“Nada está oculto” (§435); “Tudo se encontra à nossa vista” (§126); “A dificuldade não é escavarmos até o fundo, mas reconhecermos como fundo aquilo que se encontra diante de nós”.²¹ Com efeito, na *Philosophical Grammar*, Wittgenstein deixava clara sua objeção à sua posição anterior,²² exposta no *Tractatus*: “Minha posição no *Tractatus* estava errada ... porque eu (assim como Russell) pensava que a análise lógica deveria tornar manifesto o que se encontrava oculto (assim como o fazem a análise física e química).”

A objeção ao oculto (*tò adelon*) é também um dos pontos centrais da polêmica dos céuticos contra os epicuristas e, principalmente, contra os estoicos. De acordo com Myles F. Burnyeat em “The sceptic in his place and time”,²³ a noção do não-evidente, o oculto, que os céuticos questionam corresponde à noção daquilo que, caso possa ser conhecido, só o pode por inferência a partir do que é evidente (*H.P.* II, 97-99). É claro que não é essa exatamente a posição de Wittgenstein, uma vez que suas objeções não são propriamente esquemas inferenciais. Mas, em sentido mais geral, temos uma posição semelhante à dos céuticos na medida em que Wittgenstein recusa a ideia de que devemos partir de algo evidente ou aparente para encontrar uma realidade subjacente que só pode ser conhecida de modo indireto, por meio de esquemas inferenciais. A ideia de que a investigação filosófica nos dá acesso privilegiado ao domínio do oculto, a uma realidade mais profunda para além das aparências, é uma das ilusões filosóficas combatidas pelos céuticos. Portanto, também para os céuticos “nada está oculto”.

Insulamento e filosofia contemporânea

À luz das considerações anteriores, podemos agora examinar a importante e influente noção de “insulamento” (*insulation*) introduzida por Burnyeat.²⁴ A origem parece ser a famosa defesa por Thompson Clarke, em “The legacy of Scepticism”, da tese de que os juízos e pretensões a conhecimento que formulamos em nossa vida comum são imunes à dúvida filosófica.^{bd} Se a filosofia é uma atividade meramente teórica, suas dúvidas, questionamentos e argumentos não afetam nem podem afetar a vida cotidiana. Por sua vez, experiências ou argumentos baseados no senso comum tampouco podem refutar argumentos filosóficos ou responder às dúvidas dos filósofos. Afirma Burnyeat em “The sceptic in his place and time”:²⁵

O Ceticismo filosófico não pode ser refutado diretamente pelo senso comum. Mas isso tem como corolário que o senso comum não pode ser refutado pelo Ceticismo filosófico ... O insulamento é uma via de mão dupla, protege a vida comum da filosofia e protege a filosofia da vida comum ..., mas não se pode ter um tipo de proteção sem o outro.

A seguinte passagem de *Uma investigação sobre o entendimento humano*, texto clássico de David Hume, ilustra essa questão:

Um estoico e um epicurista apresentam princípios que podem ou não ser permanentes, mas que têm um efeito sobre a nossa conduta ou comportamento. Mas um pirrônico não pode esperar que sua filosofia tenha qualquer influência constante sobre a mente; ou que, caso a tivesse, que essa influência seja benéfica para a sociedade. Ao contrário, o pirrônico deve admitir, se é que admite algo, que toda vida humana pereceria caso seus princípios prevalecessem de modo geral. Todo o discurso e toda a ação cessariam de imediato, e os homens permaneceriam em total letargia, até que as necessidades da natureza, não satisfeitas, poriam um fim à sua existência miserável. É verdade que um evento fatal desse tipo não deve ser temido. A Natureza é sempre mais forte do que os princípios. (XII, 128)

Se o insulamento é uma característica do pensamento moderno, segundo a visão de Burnyeat, então Wittgenstein parece mais próximo do Ceticismo Antigo, uma vez que, para Wittgenstein, a discussão filosófica é relevante apenas se tiver consequências práticas, desviando-se de discussões teóricas estéreis e trazendo-nos de volta à vida comum. Nesse sentido, Wittgenstein não é um defensor do insulamento.

Vamos nos deter mais um pouco nessa questão. Começemos examinando uma passagem famosa das *Investigações filosóficas* (§124) na qual Wittgenstein afirma que “a filosofia deixa tudo como está”. A passagem tem sido entendida como favorável a uma interpretação da concepção filosófica de Wittgenstein que envolveria o insulamento. De fato, podemos considerar a concepção de filosofia como análise da linguagem no sentido de um metaestudo das formas comuns de discurso constitutivas do significado de nossa experiência. Como então compreender a posição defendida acima de que a filosofia seria contínua com a vida comum?

Em *Hipotiposes pirrônicas* III, 65-66, encontramos a ideia de que aquilo que a experiência ordinária estabelece a filosofia deve ser capaz de elucidar. Se entendemos a análise como um procedimento de elucidação ou esclarecimento, podemos então considerá-la uma atividade de segunda ordem, sem, contudo, concluir que ela leva ao insulamento. Trata-se apenas de uma atividade reflexiva, cujo objeto de reflexão é o sentido de nossa experiência. O insulamento é típico da filosofia tradicional, da filosofia encarada como um discurso privilegiado. Porém, tanto na perspectiva wittgensteiniana quanto na cética, a filosofia pode ser vista como tendo um duplo aspecto (e o que direi em seguida, a propósito do Ceticismo, aplica-se igualmente, penso, a Wittgenstein):

1. Por um lado, as questões céticas são sempre questões internas, no sentido de que sempre se voltam contra os pressupostos básicos de uma determinada doutrina, combatendo-a com as próprias armas. O Ceticismo volta-se, nesse caso, contra o domínio da teoria, científica ou metafísica.
2. Por outro lado, o Ceticismo dirige-se à vida prática.

Segundo Burnyeat, ainda em “The sceptic in his place and time”,

Sexto Empírico descreve a si mesmo como um defensor do homem comum e da vida cotidiana. Não tem objeções contra o modo habitual de falar do homem comum, mas sim contra a crença do dogmático, que se considera capaz de alcançar um conhecimento mais profundo e verdadeiro do que aquele que o homem comum utiliza na vida cotidiana.²⁶

O papel da filosofia parece ser então o de elucidação da vida comum. Mas quando é necessário elucidar algo? Quando nos defrontamos com a confusão, o desacordo, a perplexidade. Elucidar, no entanto, significa evitar uma solução teórica, buscando as respostas de que necessitamos na compreensão da própria vida comum, dissolvendo os problemas, fazendo-os desaparecer, mesmo que através de uma mudança em nosso modo de vida. Conforme diz Burnyeat, “o Ceticismo é a solução para a incerteza sobre como se deve agir no mundo; ou melhor, é a dissolução dessa incerteza”.²⁷ Em que sentido então “a filosofia deixa tudo como está”?

Jonathan Lear²⁸ afirma que alguns intérpretes de Wittgenstein mantêm que há uma tensão em seu pensamento devido justamente à oscilação entre uma concepção revisionista e outra não revisionista de filosofia. O próprio Lear defende a ideia, com a qual tendo a concordar, de que a filosofia de Wittgenstein é não revisionista, sendo esse o sentido de “a filosofia deixa tudo como está”. Isso quer dizer que a filosofia deveria deixar nossas práticas linguísticas e, em particular, nossas teorias sobre o mundo como elas são,²⁹ não procurando substituí-las por outras melhores nem mais fundamentadas.

Na verdade, não podemos nos distanciar de nossas formas de vida para examiná-las e discuti-las. É o que a filosofia tradicional procura fazer, mas a filosofia enquanto elucidação busca, ao contrário, trazer-nos de volta à nossa forma de vida. Wittgenstein indaga:

Por que as pessoas pedem explicações? Quando as explicações são dadas mais uma vez as pessoas se defrontam com um ponto final. As explicações não levam ninguém mais além de onde já se encontra.³⁰

A filosofia pode ser vista como parte de uma tendência que nos torna autoconscientes em relação à maneira como vemos o mundo e agimos nele,³¹ produzindo um determinado efeito sobre nossas crenças e práticas e revelando que estas não têm explicação nem justificativas. De acordo com Bernard Williams:

O Ceticismo Pirrônico representa a possibilidade de se viver sem filosofia; isto é, de se continuar a viver mesmo deixando de lado os grandes esquemas explicativos, as justificativas, os princípios de orientação.³²

Para Lear,³³ é porque a filosofia nos dá uma visão do inexplicável e do injustificável que Wittgenstein acredita que ela não deve ser revisionista. Isso não deve ser entendido, no entanto, como significando que nossas crenças e práticas não podem ser mudadas. Mudam, mas não devido à filosofia. A filosofia pode nos ajudar a encontrar caminhos, pode fazer-nos compreender melhor a nós mesmos e à nossa cultura, mas não pode justificar um modo melhor de agir. Isso pertence a uma esfera totalmente diferente de atividade.

Afinal, então, quem é o cético? Diríamos que o cético é o filósofo cuja reflexão completou o círculo e chegou a descobrir o caminho de volta à vida comum. E se nos fizermos a famosa pergunta “Pode o cético viver o Ceticismo?”, nossa única resposta possível será “Não!”. Porém, o cético não precisa viver o Ceticismo. Nenhum filósofo pode realmente viver a sua filosofia enquanto tal, uma vez que a filosofia, no sentido cético e no wittgensteiniano, não é para ser vivida, ela apenas nos prepara para vivermos a nossa própria vida.

Por que a filosofia não pode ser vivida? Afinal, vários filósofos afirmaram viver a sua filosofia, tais como os estoicos e os epicuristas em seu jardim. É claro, contudo, que esses foram filósofos dogmáticos e, portanto, de acordo com os céuticos, não poderiam, em última análise, justificar satisfatoriamente seu modo de vida. De qualquer forma, os epicuristas, por exemplo, procuraram viver vidas separadas, em uma comunidade própria. O problema então seria: por que viver como um epicurista e não como um estoico, ou vice-versa? É exatamente este o problema que o cético quer evitar por meio do apelo à vida comum, porque esta, por natureza, não necessita de justificativa, simplesmente porque tem que ser vivida.

[ar](#). Nessa linha de destaque, em especial, M.F. Burnyeat (org.), *The Skeptical Tradition*, e R.J. Hankinson, *The Sceptics*, para o Ceticismo Antigo; e R.H. Popkin, em *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza* e *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, para o Ceticismo Moderno.

[as](#). P. Feyerabend, “Concluding unphilosophical conversation”, in G. Munévar (org.), *Beyond Reason*. Para um debate em torno da interpretação de Feyerabend, ver J.R. Maia Neto em “Feyerabend on the authority of science”, *Studies in History and Philosophy of Science*. Sobre a relação entre Paul Feyerabend e o Ceticismo, ver também J.R. Maia Neto, “Feyerabend’s Skepticism”, *Studies in History and Philosophy of Science*.

[at.](#) Sobre argumentos transcendentais e sua relação com o Ceticismo, ver E. Schaper e W. Vossenkuhl (orgs.), *Reading Kant*; e P. Bieri, R.-P. Horstmann e L. Krüger, *Transcendental Arguments and Science Essays in Epistemology*.

[au.](#) Encontramos essa concepção de certa forma defendida já em D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, de 1984, reeditado em 1986. Ver também a esse respeito B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*.

[av.](#) Retomo aqui alguns aspectos da distinção apresentada no Capítulo 1.

[aw.](#) Ver a esse respeito R.H. Popkin em *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza* e em *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, nos quais ele analisa o Ceticismo Fideísta como característico do pensamento moderno.

[ax.](#) Este tópico encontra-se desenvolvido em D. Marcondes, “La inocencia por la que se debe luchar: el escepticismo y la idea de filosofía como terapia”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*.

[ay.](#) Ver, entretanto, Sexto Empírico: “O céptico deseja curar por meio do discurso [*logos*]” (*H.P.* III, 280).

[az.](#) Tal afirmativa poderia ser relacionada à crítica feita por Sexto Empírico às noções de definição (*horos*) e de representação mental (*nooumenon*), bem como a seu ataque à visão tradicional de conceito (*H.P.* II, 227-228).

[ba.](#) L. Wittgenstein, in *Zettel*, §447: “Queremos substituir as conjecturas ousadas e as explicações especulativas pelo exame sóbrio de fatos linguísticos.”

[bb.](#) Ver na p.166, acima, a transcrição do trecho 4.112 do *Tractatus logico-philosophicus*, na seção “A filosofia como método de investigação”.

[bc.](#) A respeito desse sentido de “análise”, ver D. Marcondes, “Duas concepções de análise na Filosofia Analítica”, in M.C.M. de Carvalho (org.), *A Filosofia Analítica no Brasil*.

[bd.](#) Ver Capítulo 7.

Considerações finais

DA ANTIGUIDADE AO PENSAMENTO contemporâneo, o Ceticismo teve um longo percurso, que aqui examinei em alguns de seus momentos mais significativos. Procurei também relacionar o Ceticismo a duas questões a que em geral os filósofos e historiadores das ideias não associam: a descoberta do Novo Mundo e o chamado argumento do conhecimento do criador. O objetivo foi oferecer uma contribuição nova à discussão sobre o Ceticismo na Modernidade, mostrando que essa corrente filosófica é mais profunda e diversificada do que pode parecer.

A reflexão desenvolvida nestas páginas é muito pessoal, evidenciando inevitavelmente meus interesses e minha trajetória. Decerto a história do Ceticismo e a análise de seus argumentos e conceitos admitem outras leituras, que têm sido feitas por especialistas que conhecem melhor do que eu os textos e os autores céticos. Contudo, não busquei nenhum exercício de erudição; meu foco foi apenas explicitar o interesse que o Ceticismo pode ter para nós, a partir do que teve para mim.

Quando, à luz destas reflexões, examino o caminho que percorri como professor e pesquisador, identifico que preocupações céticas já estavam presentes em meu contato mais inicial com a filosofia. Levado até a filosofia pela teoria literária e pela crítica, percebi que meu interesse era, na verdade, por questões filosóficas existentes nos textos literários. Continuo a considerar que grande parte da melhor filosofia, inclusive a produzida pelo Ceticismo, pode ser expressa através da literatura.^{be} Continuo a acreditar mais na importância das questões do que na dos autores ou dos textos: ainda que questões se originem em pensadores e em obras, de forma alguma se esgotam neles, e cabe a nós levá-las adiante, para além dos autores que inicialmente as formulam.

Qual o apelo de uma filosofia cética hoje? Seria uma alternativa ao pensamento ou uma filosofia a mais entre várias outras possíveis? Vimos

na Introdução que não é possível pensar a dúvida, típica do Ceticismo Moderno, sem raízes profundas em crenças compartilhadas, em pressupostos do próprio pensamento. Por isso concluí que a “dúvida cartesiana”, epítome mesmo desse tipo de Ceticismo, é uma dúvida artificial, um instrumento do filósofo que decidiu duvidar como parte de sua estratégia de refutar e superar o Ceticismo.

Nesse sentido, talvez se possa dizer que Descartes, ao criar a dúvida metódica, praticava um certo tipo de insulamento, uma vez que não se trata de uma dúvida real que nós, efetivamente, possamos ter no decurso de nossa experiência. Em consequência de seu desenvolvimento na Modernidade e das diferentes direções que a filosofia tomou nesse período, o Ceticismo contribuiu de forma decisiva – talvez o tenha até provocado – para um *desenraizamento do pensamento*. Ao radicalizar as questões filosóficas epistêmicas e mesmo éticas dos séculos XVI e XVII, essa corrente se tornou uma das causas da chamada crise de fundamentos vivida pelo pensamento moderno. No campo da ciência, levou ao pluralismo científico e ao abandono de uma ciência única, metafisicamente fundada.

E qual seria, para retomar a expressão de Thompson Clarke, o legado do Ceticismo hoje? Penso que o principal legado é a *liberdade de pensamento* decorrente da constatação da provisoriedade do pensamento – quase se pode dizer precariedade. Esta, contudo, não é defeito e sim característica de nossa condição, e podemos usá-la a nosso favor, nos mostram os céticos. É o que evita que nos aferremos às nossas crenças como se elas pudessem nos dar segurança. Não precisamos desse tipo de segurança, em última análise, ilusória.

O Ceticismo possibilita pensar alternativas, rever escolhas, aprender com a experiência, estar aberto ao novo, à transformação, à aceitação das diferenças – uma das mais notáveis contribuições dos tropos de Enesidemo. Permite ainda entender que o compromisso com nossas escolhas e nossas ações, nossa responsabilidade, não implica estarmos sempre certos. Antes, aponta a necessidade de assumirmos com humildade os nossos erros e, dessa forma, aumentarmos a possibilidade de acertos mais adiante.

De mãos dadas com a liberdade de pensamento, o pluralismo científico e filosófico é uma das características centrais do legado cético. Já não há teorias que se imponham, que sejam aceitas de forma unânime. Várias delas convivem nos mais diversos campos do saber, sem que possam refutar definitivamente umas às outras. Aceitamos essa pluralidade. Dificilmente hoje uma teoria filosófica ou científica assumiria uma postura dogmática ou proclamaria uma certeza definitiva. E isso nos parece extremamente positivo como expressão da diversidade e da liberdade de pensamento. Por outro lado, isso não poderia levar a uma fragmentação do pensamento, a uma dificuldade de diálogo efetivo entre as correntes, a uma “incomensurabilidade de paradigmas”? Mesmo nesse novo contexto, o dilema cético se repõe.

Os filósofos gregos se preocuparam com a busca mais da felicidade que da verdade. Ao longo do tempo, essa meta se tornou menos evidente para nós na filosofia, e tenho com isso a sensação de que perdemos algo. A busca da felicidade continua a ser um objetivo legítimo? E factível? Como busca, sim; como certeza de uma felicidade alcançável e definitiva, aí já seria questionável. Para os cétricos não há receita, não há uma *techné* que resolva nossos problemas, porque isso supõe um conhecimento conclusivo que não parece possível.

O melhor do Ceticismo está não só na argumentação que essa corrente desenvolve, no exercício do filosofar que pratica, mas também na atitude de filósofos que não se autoproclamaram cétricos, porque isso não era necessário nem compatível com sua postura. Ainda assim, deram seu testemunho e tiveram como horizonte questões profundamente cétricas. Destaco dois: Sócrates e Montaigne, que nos permitem estabelecer um elo entre o pensamento antigo e o moderno, revelando que ambos os períodos da filosofia ainda têm muito a nos ensinar. Minha intenção foi tão somente mostrar isso.

[be](#). No caso do Ceticismo, ver o magistral *O Ceticismo na obra de Machado de Assis*, de José Raimundo Maia Neto.

Painel cronológico da tradição cética

Protoceticismo (antes do século VIII a.C.)

Denominamos “protoceticismo” a presença de questões céticas no pensamento de filósofos antes mesmo do emprego efetivo da terminologia cética, ou seja, antes mesmo do uso de termos como *sképsis* e *époche*.

Homero (c. século VIII a.C.)

Poeta grego, sua obra apresenta crenças sobre as possibilidades e os limites do conhecimento humano. Por exemplo: “Os deuses tudo sabem, nós nada sabemos.” (*Iliada*, livro II)

Pré-socráticos (séculos VI e V a.C.)

Xenófanes (c.580-c.470 a.C.): “Ninguém jamais foi capaz de ver claramente ou de saber a verdade sobre os deuses ou sobre outras coisas de que falo, pois, mesmo que venha a dizer algo que é o que ocorre na realidade, ele o fará sem sabê-lo, porque tudo o que temos são crenças.” (fr.189)

Demócrito (c.460-c.370 a.C.): “Na realidade, nada sabemos, porque a verdade está oculta nas profundezas.” (fr.117)

Sofistas (século V a.C.)

Górgias (c.485-c.380 a.C.): “Nada existe; se existisse, nada se poderia saber sobre isso; caso se pudesse saber, não se poderia comunicar; caso se pudesse comunicar, isso não seria compreendido.” (Texto comentado por Sexto Empírico em *Contra os lógicos* I, 65-87)

Protágoras (c.486-c.411 a.C.): É considerado um dos primeiros formuladores de um pensamento dialético: “O homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são, enquanto são, das coisas que não são, enquanto não são.” Atribui-se a ele o texto *Dissoi logoi* (“Os argumentos duplos”), que influenciou a dialética do Ceticismo Acadêmico.

Sócrates (470-399 a.C.): Defendia que a filosofia só começa com a admissão da ignorância (“Só sei que nada sei”). Ver *Apologia* (23b, 29b). Nos diálogos socráticos de Platão, usa argumentos dialéticos.

Platão (427-348 a.C.): Em *Teeteto*, problematizou a possibilidade de conhecimento (*episteme*).

Aristóteles (384-322 a.C.): Discutiu o Princípio de Não-Contradição no Livro IV da *Metafísica*.

Pirro de Élis (c.360-c.270 a.C.): Valorizava a filosofia como atitude de indiferença e imperturbabilidade (*ataraxia*). Nada deixou por escrito, e sobre ele sabe-se apenas o relatado por seu discípulo Tímon.

Ceticismo Acadêmico

Embora o termo “cético” ainda não fosse empregado, essa fase da Academia fundada por Platão foi posteriormente considerada o período de florescimento do Ceticismo Acadêmico.

Arcesilau de Pitane (c.316-c.240 a.C.): Sexto sucessor de Platão na liderança da Academia, problematizou a possibilidade do conhecimento e da determinação de um critério de verdade. Defendia a suspensão do juízo (*époche*) sobre todas as afirmações e propunha como sucedâneo da verdade o *eulogon* (“plausível” ou “razoável”).

Carnéades (c.214-c.129 a.C.): Líder da Academia, polemista, mestre da dialética, crítico da filosofia estoica, introduziu a noção de *pithanon* (“provável” ou, também, “plausível”) como substituto do critério de verdade.

Clitômaco (187-110 a.C.): Discípulo de Carnéades e seu sucessor, registrou os pensamentos do mestre em textos que se perderam, mas serviram de base a Cícero.

Filon de Larissa (154-84 a.C.): Discípulo e sucessor de Clitômaco, deu início à guinada dogmática na Academia, afastando-se do Ceticismo.

Antíoco de Ascalon (c.125-68 a.C.): Discípulo de Fílon de Larissa, também se afastou do Ceticismo, retomando uma versão mais doutrinária do pensamento de Platão. Deu início ao chamado Médio Platonismo. Foi mestre de Cícero.

Cícero (106-43 a.C.): Político e filósofo romano, escreveu os diálogos *Academica*, principal fonte do conhecimento sobre o pensamento do Ceticismo Acadêmico, sobretudo de Arcesilau e Carnéades.

Ceticismo Pirrônico

Enesidemo de Cnossos (século I a.C.): Dissidente da Academia, não aceitou a guinada dogmática dada por Fílon de Larissa e Antíoco de Ascalon e buscou inspiração em Pirro de Élis para fundar o Ceticismo Pirrônico, que questionava a possibilidade do conhecimento empregando a dialética argumentativa. Escreveu *Discursos pirrônicos* (hoje perdidos) e foi o primeiro a usar a denominação “cético” para definir certa posição filosófica. Os tropos (modos, argumentos) de Enesidemo tiveram grande influência na tradição cética até a Modernidade.

Sexto Empírico (c. século II): Principal representante do Pirronismo cuja obra chegou até nós. Seguiu em grande parte Enesidemo, mas desenvolveu um pensamento próprio, o Ceticismo Terapêutico. Publicou *Hipotiposes pirrônicas* e *Contra os professores* (*Adversus mathematicos*, em onze livros). Principal fonte de conhecimento do Ceticismo Pirrônico, considerava a *époché* a característica mais marcante do pensamento cético.

Diógenes Laércio (século III): Pensador do final da Antiguidade Tardia, sua obra *Vida e doutrina dos filósofos ilustres* serviu de fonte de conhecimento dos filósofos céticos: contém capítulos sobre Arcesilau, Carnéades, Clitômaco, Pirro, Tímon e o Ceticismo, incluindo os tropos de Enesidemo e de Agripa.

Pensamento Judaico

Fílon de Alexandria (c.30 a.C.-c.45 d.C.): Pensador da comunidade judaica de Alexandria, buscou aproximar a tradição judaica (principalmente o

Pentateuco) do pensamento grego, em particular o platônico e o estoico. Citava os tropos de Enesidemo e foi um dos primeiros a formular o argumento do conhecimento do criador.

Pensamento Cristão

Clemente de Alexandria (150-215): Teólogo e filósofo, no livro VIII de seu *Stromata* cita textos dos cétricos em que estes criticam a filosofia grega, buscando mostrar as imperfeições desse pensamento diante do Cristianismo.

Santo Agostinho de Hipona (354-430): O mais importante pensador cristão da Antiguidade Tardia. Influenciado por Cícero, procurou refutar o Ceticismo no diálogo *Contra os acadêmicos* (c.399), no qual se refere aos cétricos acadêmicos (Arcesilau e Carnéades) e argumenta que o critério de alcance da verdade para o cristão é a fé.

Pensamento Medieval

Após a refutação do Ceticismo por santo Agostinho e a perda de inúmeras obras clássicas no contexto da queda do Império Romano (século V), o interesse por essa filosofia praticamente desapareceu por quase mil anos, até sua retomada no fim da Idade Média e início do Renascimento.

Fócio (século IX): Patriarca de Constantinopla, em sua *Myriobiblion* resumiu textos clássicos, incluindo alguns de Enesidemo.

John de Salisbury (1120-1180): Estudioso inglês, apresentou um Ceticismo moderado, provavelmente inspirado nos *Academica* de Cícero.

Jean Gerson (1363-1429): Pensador da Escolástica, chanceler da Universidade de Paris. Em *De Schismate*, que trata do grande cisma na Igreja no século XV, recorreu a argumentos cétricos para mostrar a impossibilidade de se determinar o critério de verdade.

Renascimento

Sobretudo a partir do século XV, foi significativo o grande interesse pelos autores cétricos, o que se refletiu no expressivo número de obras

publicadas no período.

Francesco Petrarca (1304-1374): Poeta e classicista italiano que, em *Sobre a minha própria ignorância e a de muitos outros* (c.1367), retomou argumentos socráticos e fez referências ao Ceticismo Acadêmico.

Francesco Filelfo (1398-1481): Humanista italiano que, em 1427, levou para Florença manuscritos gregos de bibliotecas de Constantinopla até então desconhecidos no Ocidente, incluindo os de Sexto Empírico.

Ambrogio Traversari (1386-1439): Monge italiano que traduziu Diógenes Laércio para o latim, contribuindo para a circulação de ideias céticas.

Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533): Humanista italiano, em seu *Examen vanitatis* (1520) apresentou argumentos diretamente baseados em Sexto Empírico, ainda a partir do original grego, sendo um precursor do interesse pelo Ceticismo no Renascimento. Foi um dos primeiros autores a empreender uma “cristianização” do Pirronismo.

Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535): Pensador alemão interessado em ocultismo, autor de *Sobre a incerteza e a vaidade de todas as ciências* (1530), que influenciou Michel de Montaigne.

Omer Talon (1510-1562): Humanista francês, publicou uma influente edição comentada dos *Academica* (1547-1550) de Cícero.

Guy de Bruès (em atividade entre 1554-1562): Humanista francês, autor de *Diálogos contra os Novos Acadêmicos* (1557), que influenciou Michel de Montaigne.

Francisco Sánchez (1550-1623): Filósofo e médico de origem portuguesa, professor nas universidades de Montpellier e de Toulouse, na França, escreveu *De que nada se sabe* (1581), obra antiaristotélica em que recorre a argumentos céticos.

Henricus Stephanus (Henri Étienne) (1528-1598): Humanista francês, publicou em 1562 uma tradução para o latim das *Hipotiposes pirrônicas*, de Sexto Empírico, que teria grande circulação. Foi também editor dos *Diálogos* de Platão, em latim, em 1578.

Gentien Hervet (1499-1584): Humanista e sacerdote católico francês, publicou em 1569 uma edição latina de *Contra os professores*, de Sexto Empírico.

Michel de Montaigne (1533-1592): Escritor e filósofo francês, é o mais importante pensador cético do Renascimento, cujos *Ensaio*s (1580, 1588 e 1595) tiveram grande influência no período. O principal de seus ensaios a expor concepções céticas foi a *Apologia de Raymond Sebond* (II, 12). Richard H. Popkin considera Montaigne um *nouveau pyrrhonien*, um novo pirronista.

Pierre Charron (1541-1603): Filósofo francês influenciado por Montaigne, foi um dos principais representantes do Ceticismo Fideísta e do movimento de “cristianização” do Pirronismo. Destacam-se, entre suas obras, *Les trois vérités* (1593) e *De la sagesse* (1601).

Ceticismo Moderno

René Descartes (1596-1650): Matemático e filósofo francês, é considerado o iniciador do Ceticismo Moderno, principalmente por sua formulação da dúvida hiperbólica (ou metódica) e do argumento do Deus Enganador nas *Meditações metafísicas* (1641), de grande influência na Modernidade. Embora pretendesse refutar o Ceticismo e defender a fundamentação da ciência moderna, acabou por influenciar uma nova versão do Ceticismo.

François de La Mothe Le Vayer (1588-1672): Filósofo francês defensor do Ceticismo Pirrônico. Considerado um dos alvos da tentativa de refutação do Ceticismo por René Descartes.

Pierre Daniel Huet (1630-1721): Filósofo francês, foi bispo de Avranches. Defensor do Ceticismo Fideísta, critica a filosofia de Descartes em *Censura philosophiae cartesianae* (1689).

Simon Foucher (1644-1696): Sacerdote francês defensor do Ceticismo Acadêmico, era um crítico do pensamento de Descartes.

Pierre Bayle (1647-1706): Filósofo cético francês, autor do célebre *Dictionnaire historique et critique* (1695-1697, 1702), de grande influência na época.

George Berkeley (1685-1753): Filósofo empirista irlandês considerado cético devido à sua formulação do problema da existência do mundo externo em *Três diálogos entre Hylas e Philonous* (1713).

David Hume (1711-1776): Filósofo escocês, um dos mais influentes céticos de sua época por seus questionamentos acerca da causalidade, da identidade pessoal e da indução, em especial no *Tratado da natureza humana* (1739-1740) e na *Investigação sobre o entendimento humano* (1748).

Gottlob Ernst Schulze (1761-1833): Filósofo alemão denominado “Novo Enesidemo”, publicou o livro *Aenesidemus* (1792), em que defende o Ceticismo e ataca a filosofia de Immanuel Kant. Foi professor de Arthur Schopenhauer. Georg Wilhelm Friedrich Hegel discutiu o texto de Schulze e a relevância da filosofia cética no ensaio “Sobre a relação do Ceticismo com a filosofia” (1801).

Søren Kierkegaard (1813-1855): Filósofo e teólogo dinamarquês, considerado precursor do Existencialismo e defensor do Ceticismo Fideísta. Em *De omnibus dubitandum est* (1842-1843, publicado postumamente), buscou radicalizar a dúvida cartesiana, extraíndo suas consequências.

Filosofia Contemporânea

Sem contar propriamente com filósofos declaradamente céticos, o Ceticismo revela forte presença no pensamento contemporâneo por meio de seu antidogmatismo e seu pluralismo teórico. Um número expressivo de historiadores da filosofia, em particular ingleses, franceses e italianos, tem desenvolvido novas análises e interpretações de pensadores da tradição cética antiga e moderna.

Bertrand Russell (1872-1970): Filósofo e lógico britânico, combateu o dogmatismo, discutiu questões céticas em *The Problems of Philosophy* (1911), inclusive a dúvida cartesiana, e escreveu o clássico *Sceptical Essays* (1935).

Ludwig Wittgenstein (1889-1951): Filósofo de origem austríaca que viveu na Inglaterra, sem assumir uma posição cética explícita em suas *Investigações filosóficas* (1953) desenvolveu um método terapêutico para a solução de problemas filosóficos e defendeu o pluralismo dos jogos da linguagem. Em *Sobre a certeza* (1969), discute as noções de dúvida e certeza e o problema da existência do mundo externo.

Peter F. Strawson (1919-2006): Filósofo inglês, um dos principais representantes da Filosofia Analítica. Escreveu *Skepticism and Naturalism* (1985), em que discorre sobre temas centrais do Ceticismo.

Stanley Cavell (1926-): Filósofo norte-americano que, em *The Claim of Reason* (1979), analisa temas do Ceticismo buscando inspiração na filosofia de Wittgenstein.

Notas

Introdução

- [1.](#) R. Descartes, *Primeira meditação e Primeiro princípio* (a “regra da evidência”), in *Discurso do método*, parte II, in *Obra escolhida*.
- [2.](#) J.G.A. Pocock, *Barbarism and Religion*, vol.3, parte II, cap.5.
- [3.](#) Ver a esse respeito J. Habermas, *Pensamento pós-metafísico*.

1. A tradição cética

- [1.](#) R. Descartes, “Replies to the seventh objections to the *Meditations*”, in *Great Books of the Western World*.
- [2.](#) Sobre essa diferença, ver R. Bolzani Filho, *Acadêmicos versus pirrônicos*.
- [3.](#) Ver H. Tarrant, *Scepticism or Platonism?*.
- [4.](#) Ver P. Woodruff, “Aporetic Pyrrhonism”, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*; e R. Polito, *Aenesidemus of Cnossus*.
- [5.](#) Ver a esse respeito P. Aubenque (org.), *Études aristotéliennes*.
- [6.](#) Ver Diógenes Laércio (IX, 11), *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*.
- [7.](#) Ver E. Flintoff, “Pyrrho and India”, *Phronesis*; e A. Kuzminski, *Pyrrhonism*.
- [8.](#) Ver a esse respeito O. Porchat, *Vida comum e Ceticismo*.
- [9.](#) Ver C. Brittain, “Introduction and notes”, in Cícero, *On Academic Scepticism*.
- [10.](#) Ver H. Tarrant, *Scepticism or Platonism?*.
- [11.](#) Segundo, por exemplo, V. Brochard, em *Les sceptiques grecs*.
- [12.](#) Apud J. Annas e J. Barnes, *The Modes of Scepticism*, p.13.
- [13.](#) Ver J. Annas e J. Brunschwig, “Platon le sceptique”, *Revue de Métaphysique et de Morale*.
- [14.](#) Ver Diógenes Laércio (IX, 11), *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*.
- [15.](#) Ver Sexto Empírico, *Contra os lógicos* I, 158.
- [16.](#) Ver Sexto Empírico, *H.P.* I, 226-229, e *Contra os lógicos* I, 166.
- [17.](#) Ver P. Woodruff, “Aporetic Pyrrhonism”, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*.
- [18.](#) Ver Sexto Empírico, *Contra os lógicos*, M8 480-481; e L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.54.

- [19.](#) Para a análise de exceções, ver D. Marcondes, *Iniciação à história da filosofia*.
- [20.](#) L. Floridi, *Sextus Empiricus*.
- [21.](#) Ver R.H. Popkin, *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*, cap.7, “Ceticismo construtivo ou mitigado”.
- [22.](#) P. Gassendi apud B. Brundell, *Pierre Gassendi*, p.100.
- [23.](#) Ver a esse respeito J.R. Maia Neto, “Ceticismo e política em Montaigne”, *Revista Estudos Hum(e)anos*.
- [24.](#) Ver S. Morlet, *Christianisme et philosophie*; e H. Chadwick, *The Early Church*.
- [25.](#) R.H. Popkin, *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*, cap.5.
- [26.](#) Ibid., caps.9 e 10.

2. O arsenal cético: os tropos de Agripa e de Enesidemo

- [1.](#) Ver o esquema apresentado por J. Annas e J. Barnes em *The Modes of Scepticism*, p.25.
- [2.](#) J. Annas e J. Barnes, *The Modes of Scepticism*.
- [3.](#) L. Bicca, *Ceticismo e relativismo*.
- [4.](#) Cf. E. de Olaso, “Leibniz y el Escepticismo”, *Revista Latinoamericana de Filosofia*, p.197-229.
- [5.](#) Cf. J. Barnes, “Proof refuted”, in M. Schofield, M.F. Burnyeat e J. Barnes (orgs.), *Doubt and Dogmatism*, p.162.
- [6.](#) Cf. A.A. Long e D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*.
- [7.](#) Cf. J. Annas e J. Barnes, *The Modes of Scepticism*, p.90.
- [8.](#) Cf. J. Barnes, “Proof destroyed”, in M. Schofield, M.F. Burnyeat e J. Barnes (orgs.), *Doubt and Dogmatism*; e N. Goodman, *The New Riddle of Induction*.
- [9.](#) Cf. J. Brunschwig, “Proof defined”, in M. Schofield, M.F. Burnyeat e J. Barnes (orgs.), *Doubt and Dogmatism*, p.143.
- [10.](#) Ver Diógenes Laércio (IX, 77), *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*.

3. O retorno dos céuticos: a retomada do Ceticismo Antigo no período moderno

- [1.](#) R.H. Popkin, “Scepticism and Modernity”, in *The Rise of Modern Philosophy*.
- [2.](#) Ver L. Floridi, *Sextus Empiricus*.
- [3.](#) A primeira edição em inglês, de 1960, tinha um título diferente: *History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, não incluindo o capítulo sobre Spinoza.
- [4.](#) Ver L. Floridi, *Sextus Empiricus*.
- [5.](#) Ver H. Tarrant, *Scepticism or Platonism?*.

- [6.](#) J.G.A. Pocock, *Barbarism and Religion*, vol.3, parte II, cap.5.
- [7.](#) Ver T. Sorell (org.), *The Rise of Modern Philosophy*, p.15-32.
- [8.](#) Ver H.C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*.
- [9.](#) R.H. Popkin, “The intellectual crisis of the Reformation”, in *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*.
- [10.](#) Q. Skinner, “Moral ambiguity and the Renaissance art of eloquence”, in *Visions of Politics II*, p.264-85.

4. Ceticismo e Novo Mundo

- [1.](#) M. Montaigne, “Os coches”, in *Ensaaios*, III, 6.
- [2.](#) C. Hill, *O mundo de ponta-cabeça*.
- [3.](#) Ver L. Floridi, *Sextus Empiricus*; R.H. Popkin, *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza* (em sua edição mais recente, de 2003); e F. Fernández-Armesto, *Américo*.
- [4.](#) F. Chiappelli (org.), *First Images of America*.
- [5.](#) Ver Prefácio de T. Todorov à edição francesa dos textos de Cristóvão Colombo, Américo Vespúcio e P.M. de Angleria em *Le Nouveau Monde*.
- [6.](#) M.J. Schreffler, “Vespucci rediscovers America”, *Art History: Journal of the Association of Art Historians*.
- [7.](#) T. Todorov, Prefácio de *Le Nouveau Monde*.
- [8.](#) P. Vidal-Naquet, *L’Atlantide*.
- [9.](#) Ver B.P. Copenhagen e C.B. Schmitt, *A History of Western Philosophy*, vol.3.
- [10.](#) J. Annas e J. Barnes, *The Modes of Scepticism*, p.56.
- [11.](#) Ver Diógenes Laércio (IX, 80-81), apud J. Annas e J. Barnes, *The Modes of Scepticism*, p.56.
- [12.](#) Ver S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*.
- [13.](#) Apud D.M. Teixeira e N. Papávero, *Os primeiros documentos sobre a História Natural do Brasil*.
- [14.](#) Ver R.H. Popkin, *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*, cap.11.
- [15.](#) Ver T. Todorov, Prefácio de *Le Nouveau Monde*.
- [16.](#) Apud D.M. Teixeira e N. Papávero, *Os primeiros documentos sobre a História Natural do Brasil*.
- [17.](#) Ver F. Lestringant, *Le cannibale*.
- [18.](#) Apud D.M. Teixeira e N. Papávero, *Os primeiros documentos sobre a História Natural do Brasil*, p.125.
- [19.](#) G.S. de Souza, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, cap.CL.

- [20.](#) Ver S. Buarque de Holanda, *Visão do Paraíso*; e M. Augras, “Imaginária França Antártica”, *Revista de Estudos Históricos*.
- [21.](#) S. Buarque de Holanda, *Visão do Paraíso*; e D. Marcondes, “Le nouvel Éden”, in B. Castelnérac e S. Malinowski-Charles, *Sagesse et bonheur*, p.25-39.
- [22.](#) Ver F. Lestringant, *Le Huguenot et le sauvage*.
- [23.](#) J.A. de Freitas Neto, *Bartolomé de las Casas*.
- [24.](#) L. Hanke, “Pope Paul III and the American Indians”, *Harvard Theological Review*.
- [25.](#) Ver F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l’époque de Philippe II*.
- [26.](#) Ver J.H. Elliott, *The Old World and the New*.
- [27.](#) Ver C. Lévi-Strauss, “En relisant Montaigne”, in *Histoire de lynx*, cap.18.
- [28.](#) M. Montaigne, “Os coches”, in *Ensaaios*, III, 6.
- [29.](#) Ver F. Cardini e M. Montesano, *Amerigo Vespucci*.
- [30.](#) M.T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*.
- [31.](#) Ver D. Marcondes, “Le nouvel Éden”, in B. Castelnérac e S. Malinowski-Charles, *Sagesse et bonheur*.

5. O argumento do conhecimento do criador

- [1.](#) Ver B. Wilson, *Rationality*.
- [2.](#) J. Barnes, “The beliefs of a pyrrhonist”, in M.F. Burnyeat e M. Frede (orgs.), *The Original Sceptics*.
- [3.](#) Ver R.H. Popkin, *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*; e “Scepticism and Modernity”, in T. Sorell (org.), *The Rise of Modern Philosophy*.
- [4.](#) Ver A. Koyré, *Do mundo fechado ao universo infinito*; A. Pérez-Ramos, *Francis Bacon’s Idea of Science and the Maker’s Knowledge Tradition*; e B.J. de Oliveira, *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*.
- [5.](#) Ver E.A. Burt, *As bases metafísicas da ciência moderna*; D. Clarke, “Descartes’ philosophy of science and the scientific revolution”, in J. Cottingham (org.), *The Cambridge Companion to Descartes*.
- [6.](#) Ver Aristóteles, *Ética a Nicômaco* X, 7-8.
- [7.](#) Ver D.T. Runia, *Philo of Alexandria*.
- [8.](#) Ver G. Reale, *História da filosofia antiga*, vol.4, p.247 e 249.
- [9.](#) Ver santo Agostinho, *Confissões*, XI, 31.
- [10.](#) Ver R.H. Popkin em *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza* e em *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, cap.II.
- [11.](#) Sobre as exceções, ver R. Mondolfo, *O homem na cultura antiga*, parte 4.
- [12.](#) B.J. de Oliveira, *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*.

[13.](#) Ver R.A. Watson, *Representational Ideas from Plato to Patricia Churchland*.

[14.](#) P. Rossi, *Os filósofos e as máquinas*.

[15.](#) Tradução modificada por Danilo Marcondes.

6. Dúvida cética e pensamento moderno

[1.](#) Ver a esse respeito J. Broughton, *Descartes's Method of Doubt*; M. Williams, *Unnatural Doubts*; e L. Corti, "Ceticismo sem dúvida", in W.J. Silva Filho e P.J. Smith (orgs.), *As consequências do Ceticismo*.

[2.](#) L. Corti, "Ceticismo sem dúvida", in W.J. Silva Filho e P.J. Smith (orgs.), *As consequências do Ceticismo*, p.51.

[3.](#) Ver a esse respeito C.L. Whitton, "Dubitatio comparativa", *Classical Quarterly*, 61.1, p.267-77.

[4.](#) Ibid., p.271.

[5.](#) Ver R. Schüssler, "Jean Gerson, moral certainty and the Renaissance of Ancient Scepticism", in *Renaissance Studies*.

[6.](#) S. Castellio, *De arte dubitandi*, apud R.H. Popkin, *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*.

[7.](#) Ver R.H. Popkin, *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*, p.12.

[8.](#) Sobre Charron e sua influência, ver o estudo de J.R. Maia Neto *Academic Skepticism in Seventeenth-Century French Philosophy: the Charronism Legacy, 1601-1662*.

[9.](#) R.H. Popkin, *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*, cap.5.

[10.](#) In R. Descartes, *Obra escolhida*. Há outros textos de Descartes igualmente relevantes, mas para fins da argumentação que se segue destacamos os contidos em *Obra escolhida*, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr.

[11.](#) Ver L. Wittgenstein, *Sobre a certeza*, §§166 e 204.

[12.](#) S. Gaukroger, *Descartes*, p.318.

7. Rústicos × Urbanos: o problema do insulamento

[1.](#) D. Hume, *Investigação sobre o entendimento humano* I, 122, n.1. No original em inglês, bastante conhecido: "But that all his arguments, though otherwise intended, are, in reality, merely skeptical, appears from this, that they admit of no answer and produce no conviction."

[2.](#) Ver D. Holdcroft, "Schlick and the verification theory of meaning", *Revue Inter-nationale de Philosophie*.

[3.](#) Ver P. Couissin, "L'origine et l'évolution de la époque", *Revue des Études Grecques*, p.381.

[4.](#) M.F. Burnyeat, "The sceptic in his place and time", in R. Rorty, J.B. Schneewind e Q. Skinner (orgs.), *Philosophy in History*, p.251.

[5.](#) Ver M.F. Burnyeat e M. Frede (orgs.), *The Original Sceptics*, p.121-3.

- [6.](#) L. Wittgenstein, *On Certainty*, §341 (onde o termo usado é “*Angeln*”). Ver também, §§51, 95, 96, 109, 308-309, 319-321, 401-402 e 494-495 .
- [7.](#) Apud J. Barnes, “The beliefs of a pyrrhonist”, in M.F. Burnyeat e M. Frede (orgs.), *The Original Sceptics*, p.65-6.
- [8.](#) D. Marcondes, “Juízo, suspensão de juízo e filosofia cética”, *Kriterion*.
- [9.](#) Segundo a terminologia de P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion*, cap.IX.
- [10.](#) Ver J. Barnes, “The beliefs of a pyrrhonist”, in M.F. Burnyeat e M. Frede (orgs.), *The Original Sceptics* III, p.65.
- [11.](#) Para a caracterização dos *expressivos*, ver J.R. Searle, *Expression and Meaning*, cap.I; e D. Vanderveken, *Meaning and Speech Acts*, 6, V.
- [12.](#) Ver P. Couissin, “L’origine et l’évolution de la époque”, *Revue des Études Grecques*.
- [13.](#) Ver J. Barnes, “The beliefs of a pyrrhonist”, in M.F. Burnyeat e M. Frede (orgs.), *The Original Sceptics* III, p.65-6.

8. Uma filosofia cética hoje?

- [1.](#) Por exemplo, M.F. Burnyeat, em *The Skeptical Tradition*; e R.H. Popkin, em *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza* e em *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*.
- [2.](#) Ver a esse respeito Sexto Empírico, *H.P.* I, 8-10.
- [3.](#) B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, p.78 .
- [4.](#) Como ilustrativo, ver, por exemplo, R. Foley, *The Theory of Epistemic Rationality*; e S. Goldberg (org.), *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology*.
- [5.](#) D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, p.311.
- [6.](#) G. Bird, “Kant and the problem of induction: a reply to Walker”, in R. Stern, *Transcendental Arguments*, p.37.
- [7.](#) Ver R.C.S. Walker, *The Coherence Theory of Truth*, p.65-6.
- [8.](#) Ver, por exemplo, R.A. Watson, “Sextus and Wittgenstein”, *The Southern Journal of Philosophy*; J. Bogen, “Wittgenstein and Skepticism”, *Philosophical Review*; e T. Cohen, “Skepticism and the interpretation of Wittgenstein”, in H. Sluga e D.G. Stern (orgs.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*.
- [9.](#) B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p.551.
- [10.](#) L. Wittgenstein, *On Certainty*, p.28 e 62.
- [11.](#) T. Cohen, “Skepticism and the interpretation of Wittgenstein”, in H. Sluga e D.G. Stern (orgs.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*.
- [12.](#) Apud N. Malcolm, *Wittgenstein: a Memoir*, p.51.
- [13.](#) L. Wittgenstein, *Livro azul*, p.44.

- [14.](#) Carta a Norman Malcolm, novembro de 1944. Citada em N. Malcolm, *Wittgenstein: a Memoir*, p.39 .
- [15.](#) L. Wittgenstein, *Zettel*, p.57.
- [16.](#) Ver Diógenes Laércio (IX, 62), *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*.
- [17.](#) G.E. Moore, *Prova do mundo externo e Defesa do senso comum*, p.5 .
- [18.](#) T. Schatzki, *Social Practices*, p.120-1.
- [19.](#) L. Wittgenstein, apud Norman Malcolm, *Wittgenstein: a Memoir*, cap.VI.
- [20.](#) Sobre essa noção, ver C. Guignon, “Philosophy after Wittgenstein and Heidegger”, *Philosophy and Phenomenological Research*, p.651; e T. Schatzki, *Social Practices*.
- [21.](#) L. Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, p.333.
- [22.](#) Ibid., p.210-1.
- [23.](#) M.F. Burnyeat, “The sceptic in his place and time”, in R. Rorty, J.B. Schneewind e Q. Skinner (orgs.), *Philosophy in History*, p.230.
- [24.](#) Idem.
- [25.](#) Ibid., p.226.
- [26.](#) Ibid., p.251.
- [27.](#) M.F. Burnyeat, “Idealism and Greek philosophy: what Descartes saw and Berkeley missed”, in G. Vesey (org.), *Idealism: Past and Present*, p.42.
- [28.](#) J. Lear, “Leaving the world alone”, *The Journal of Philosophy*.
- [29.](#) Ibid., p.328.
- [30.](#) L. Wittgenstein, *Zettel*, §315 .
- [31.](#) Ver J. Lear, “Leaving the world alone”, *The Journal of Philosophy*, p.390.
- [32.](#) B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p.587.
- [33.](#) Ver J. Lear, “Leaving the world alone”, *The Journal of Philosophy*.

Referências bibliográficas

- ANNAS, Julia e Jonathan Barnes. *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- _____. e Jacques Brunschwig. “Platon le sceptique”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 95, 1990, p.267-91.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro, Forense, 6a ed., 1993.
- ARISTÓTELES. *Complete Works*. Chicago, Encyclopedia Britannica/Great Books, 1952.
- AUBENQUE, Pierre (org.). *Études aristotéliennes: métaphysique et théologie*. Paris, Vrin, Collection des Articles, 1985.
- AUGRAS, Monique. “Imaginária França Antártica”, *Revista de Estudos Históricos*, vol.4, n.7, 1991.
- AULUS GELLIUS. *Noctes atticae*. Disponível em <www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.071%3Apage%3D1>. Acesso em 20 abr 2018.
- BALDRY, H.C. *The Unity of Mankind in Greek Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1965.
- BARNES, Jonathan. “Proof refuted”, in Malcolm Schofield, Myles F. Burnyeat e Jonathan Barnes (orgs.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford, Clarendon University Press, 1980.
- _____. “The beliefs of a pyrrhonist”, in Myles F. Burnyeat e Michael Frede (orgs.), *The Original Sceptics: a Controversy*. Indianapolis/Cambridge, Hackett, 1997.
- BELNAP, N.D. “Entailment and relevance”, *Journal of Symbolic Logic*, 25, 1960.
- BETT, Richard. *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- BICCA, Luiz. *Ceticismo e relativismo*. Rio de Janeiro, 7Letras, 2012.
- BIERI, Peter, Rolf-Peter Horstmann e Lorenz Krüger. *Transcendental Arguments and Science Essays in Epistemology*, Universität Bielefeld, 1979. Disponível em <<https://philpapers.org/rec/BIETAA-3>>. Acesso em 11 abr 2018.
- BIRD, Graham. “Kant and the problem of induction: a reply to Walker”, in Robert Stern (org.), *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*. Oxford, Oxford University Press, 1989.
- BOGEN, James. “Wittgenstein and Skepticism”, *Philosophical Review*, 83, 1974, p.364-73.
- BOLZANI FILHO, Roberto. *Acadêmicos versus pirrônicos*. São Paulo, Alameda, 2013.
- BOYLE, Robert. *The Sceptical Chymist*. Disponível em <<http://www.gutenberg.org/files/22914/22914-h/22914-h.htm>>. Acesso em 11 abr 2018.

- BRAUDEL, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris, Armand Colin, 2a ed., 1966.
- BRITTAIN, Charles. "Introduction and notes", in Cícero, *On Academic Scepticism*. Indianapolis/Cambridge, Hackett, 2006.
- BROCHARD, Victor. *Les sceptiques grecs*. Paris, Vrin, 1969.
- BROUGHTON, Janet. *Descartes's Method of Doubt*. Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2002.
- BRUNDELL, Barry. *Pierre Gassendi: from Aristotelianism to a New Natural Philosophy*. Boston, Synthese Historical Library, 1987.
- BRUNSCHWIG, Jacques. "Proof defined", in Malcolm Schofield, Myles F. Burnyeat e Jonathan Barnes (orgs.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford, Clarendon University Press, 1980.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sergio. *Visão do Paraíso*. São Paulo, Companhia das Letras, 6a ed., 2002.
- BURNYEAT, Myles F. "Idealism and Greek philosophy: what Descartes saw and Berkeley missed", in G. Vesey (org.), *Idealism: Past and Present*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- _____. "The sceptic in his place and time", in Richard Rorty, J.B. Schneewind, Quentin Skinner (orgs.), *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p.225-54.
- _____. *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*, vol.1. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- _____. (org.). *The Skeptical Tradition*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1983.
- _____. e Michael Frede (orgs.). *The Original Sceptics: a Controversy*. Indianapolis/Cambridge, Hackett, 1997.
- BURTT, Edwin A. *As bases metafísicas da ciência moderna*. Brasília, UnB, 1983.
- CARDINI, Franco e Marina Montesano. *Amerigo Vespucci*. Firenze, Giusti, 2000.
- CHADWICK, Henry. *The Early Church*. Harmondsworth, Penguin, 1993.
- CHARRON, Pierre. *De la sagesse*. Disponível em <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k207961j_r=pierre+charron.langFR>. Acesso em 11 abr 2018.
- CHÂTELET, François (org.). *História da filosofia: ideias e doutrinas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1974.
- CHIAPPELLI, Fredi (org.). *First Images of America: the Impact of the New World on the Old*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1976.
- CÍCERO. *Academica*. Cambridge (MA), Loeb Classical Library/Harvard University Press, 1979.
- CLARKE, Thompson. "The legacy of Scepticism", *Journal of Philosophy*, 1972.

- CLARKE, Desmond. “Descartes’ philosophy of science and the scientific revolution”, in John Cottingham (org.), *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- COHEN, T. “Skepticism and the interpretation of Wittgenstein”, in Hans Sluga e David G. Stern (orgs.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- COPENHAVER, Brian P. e Charles B. Schmitt. *A History of Western Philosophy, vol.3: Renaissance Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 1992.
- CORTI, Lorenzo. “Ceticismo sem dúvida”, in Waldomiro J. Silva Filho e Plínio Junqueira Smith (orgs.), *As consequências do Ceticismo*. São Paulo, Alameda, 2012.
- COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro, Zahar, 1995.
- COUISSIN, Pierre. “L’origine et l’évolution de la époque”, *Revue des Études Grecques*, 1929, p.373-93.
- CROMBIE, A.C. *Medieval and Early Modern Science*. Garden City/Nova York, Doubleday, 1969.
- DA VINCI, Leonardo. *Trattato della pittura*. Disponível em <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/lb000840.pdf>>. Acesso em 11 abr 2018.
- D’ANGHIERA, Pierre Martyr. *De Orbe Novo decades et Oceana Decas*. Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- DAVIDSON, Donald. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press, 1984.
- DE BONI, L.A. *Lógica e linguagem na Idade Média*. Porto Alegre, EDPUCRS, 1995.
- DEMÓCRITO, in G.S. Kirk, J.E. Raven e M. Schofield (orgs.), *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2003.
- DESCARTES, René. *Obra escolhida*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Rio de Janeiro, Bertrand, 3a ed., 1994.
- _____. “Replies to the seventh objections to the *Meditations*”, in *Great Books of the Western World*, vol.31, *Descartes*. Chicago, The Encyclopaedia Britannica, 1952.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília, UnB, 1988.
- DUVIOLS, Jean-Paul (org.). *Le Nouveau Monde: les voyages d’Amerigo Vespucci (1497-1504)*. Chandeigne, Paris, 2005.
- EIGENHEER, Emílio (org.). *Richard Popkin: Ceticismo*. Niterói, Eduff, 2a ed., 1996.
- ELLIOTT, J.H. *The Old World and the New (1492-1650)*. Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- FARIA, Miguel Figueira de. “Imagens de Santa Cruz: os primeiros testemunhos visuais europeus do Brasil: da utopografia à topografia”, *O Que Nos Faz Pensar*, vol.19, n.27, mai 2010.
- FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.
- FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. *Américo: o homem que deu seu nome ao continente*. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

- FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1980.
- FÍLON DE ALEXANDRIA. *Quod Deus sit immutabilis*. Paris, Édition du Cerf, 1976.
- FLINTOFF, Everard. "Pyrrho and India", *Phronesis*, 25, 1980, p.88-108.
- FLORIDI, Luciano. *Sextus Empiricus: the Transmission and Recovery of Pyrrhonism*. Oxford, American Philological Association/Oxford University Press, 2002.
- FOLEY, Richard. *The Theory of Epistemic Rationality*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 1987.
- FREDE, D. "Academic Scepticism and the stringency of logic", texto apresentado no congresso Scepticism in the History of Philosophy. Riverside, University of California, 1990.
- _____. "How skeptical were the Academic skeptics?", in Richard H. Popkin (org.), *Scepticism in the History of Philosophy: a Pan-American dialogue*. Dordrecht/Boston/Londres, 1996.
- FREITAS NETO, José Alves de. *Bartolomé de las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo, Annablume, 2003.
- GAUKROGER, Stephen. *Descartes: an Intellectual Biography*. Oxford, Clarendon Press, 1995.
- GILSON, Étienne. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris, Vrin, 1930.
- GIOCANTI, Sylvia. *Penser l'irrésolution: Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer – Trois itinéraires sceptiques*. Paris, Honoré Champion, 2001.
- GOLDBERG, Sanford (org.). *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology*. Oxford, Oxford University Press, 2007.
- GOODMAN, Nelson. *The New Riddle of Induction*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 1983.
- GUIGNON, Charles. "Philosophy after Wittgenstein and Heidegger", *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, n.4, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. Porto, Almedina, 2004.
- HACKER, P.M.S. *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford, Oxford University Press, 1972.
- HANKE, Lewis. "Pope Paul III and the American Indians", *Harvard Theological Review*, vol.30, n.2, abr 1937, p.65-102.
- HANKINSON, Richard J. *The Sceptics*. Londres, Routledge, 1995, p.29-30.
- HERÓDOTO. *História*. Brasília, UnB, 1980.
- HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- HINTIKKA, Jaakko. *Knowledge and the Known: Historical Perspectives in Epistemology*. Dordrecht, Reidel, 1974.
- HODGEN, Margaret T. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1964.

- HOLDCROFT, David. "Schlick and the verification theory of meaning", *Revue Internationale de Philosophie*, 37 (1):47, 1983, p.144-5.
- HOOKWAY, Christopher. *Scepticism*. Londres, Routledge, 1990.
- HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril, 1975.
- JUDGE, J. "Our search for the true Columbus landfall", *National Geographic*, vol.170, n.5, 1986.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2001.
- KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro, Forense, 1979.
- KRETZMANN, Norman. *The Metaphysics of Creation: Aquinas's Natural Theology in Summa contra Gentiles II*. Oxford, Oxford University Press, 1999.
- _____, Anthony Kenny e Jan Pinborg (orgs.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *Renaissance Thought and its Sources*. Nova York, Columbia University Press, 1979.
- _____. *Greek Philosophers of the Hellenistic Age*. Nova York, Columbia University Press, 1993.
- KUZMINSKI, Adrian. *Pyrrhonism: how the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*. Lexington, Boulder, 2008.
- LANDUCCI, Sergio. *I filosofi e i selvaggi*. Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 2014.
- LEAR, Jonathan. "Leaving the world alone", *The Journal of Philosophy*, vol.79, n.7, jul 1982, p.382-403.
- LENNON, Thomas M. *The Battle of the Gods and Giants: the Legacies of Descartes and Gassendi: 1655-1715*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1993.
- _____. *The Plain Truth: Descartes, Huet, and Skepticism*. Leiden, Brill, 2008.
- LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale: grandeur et décadence*. Paris, Perrin, 1994.
- _____. *Le Huguenot et le sauvage: l'Amérique et la controverse colonial, en France, au temps des guerres de religion (1555-1589)*. Genebra, Droz, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Histoire de lynx*. Paris, Plon, 1991.
- LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano* III, VI, 3. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril, 1975.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco. *Historia general de las Indias*. Disponível em <<https://archive.org/details/historigeneralde01lprich>>. Acesso em 11 abr 2018.
- LONG, A.A. e D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- MAIA NETO, José Raimundo. *Academic Skepticism in Seventeenth-Century French Philosophy: The Charronian Legacy, 1601-1662*. Heidelberg, Springer, 2014.

- _____. José Raimundo. “Feyerabend’s Skepticism”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 22, 1991.
- _____. “Feyerabend on the authority of science”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 24, 1993.
- _____. “Ceticismo e política em Montaigne”, *Revista Estudos Hum(e)anos*, 1994.
- _____. *O Ceticismo na obra de Machado de Assis*. São Paulo, Annablume, 2007.
- MALCOLM, Norman. *Wittgenstein: a Memoir*. Oxford, Clarendon Press, 1966.
- MARCONDES, Danilo. “Duas concepções de análise na Filosofia Analítica”, in Maria Cecília M. de Carvalho (org.), *A Filosofia Analítica no Brasil*. Campinas, Papirus, 1989.
- _____. “La inocencia por la que se debe luchar: el escepticismo y la idea de filosofía como terapia”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 19, 1993, p.81-96.
- _____. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro, Zahar, 1995.
- _____. “Há Ceticismo no pensamento medieval?”, in L.A. de Boni, *Lógica e linguagem na Idade Média*. Porto Alegre, EDPUCRS, 1995.
- _____. “Juízo, suspensão do juízo e filosofia cética”, *Kriterion: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, 1996.
- _____. “A relevância da discussão cética sobre a natureza do signo”, *Manuscrito*, Unicamp, Campinas (SP), vol.XXII, n.2, 1999, p.399-412.
- _____. “Le nouvel Éden: la quête du bonheur en Amérique au XVIème siècle, l’exemple des explorateurs français au Brésil”, in Benoît Castelnérac e Syliane Malinowski-Charles, *Sagesse et bonheur: études de philosophie morale*, vol.1. Paris, Hermann, 2013.
- MATES, Benson. *Skeptical Essays*. Chicago, Chicago University Press, 1981.
- _____. *The Skeptic Way: Sextus Empiricus – Outlines of Pyrrhonism*. Oxford, Oxford University Press, 1996.
- MONDOLFO, Rodolfo. *O homem na cultura antiga*. São Paulo, Mestre Jou, 1968.
- _____. *Il “verum-factum” prima di Vico*. México, Siglo XXI, 1977.
- MONTAIGNE, Michel de. *Essais*. Paris, Arléa, 2004.
- “Montaigne et le Nouveau Monde”, *Montaigne Studies an Interdisciplinary Forum*, vol.XXII, n.1-2, 2010.
- MOORE, George Edward. *Prova do mundo externo e Defesa do senso comum*. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril, 1975.
- MORLET, Sébastien. *Christianisme et philosophie*. Paris, Librairie Générale Française, 2014.
- MUNÉVAR, Gonzalo (org.). *Beyond Reason*. Boston Studies in the Philosophy and History of Science. Dordrecht, D. Reidel, 1989.
- NAYA, Emmanuel. *Le vocabulaire des sceptiques*. Paris, Ellipses, 2002.
- OLASO, Ezequiel de. “Leibniz y el Escepticismo”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* X, 3, 1984.

- OLIVEIRA, Bernardo Jefferson de. *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*. Belo Horizonte, UFMG, 2002.
- PAGANINI, Gianni. *Skepsis: le débat des modernes sur le Scepticisme*. Paris, Vrin, 2008.
- PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man: the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- PAPÁVERO, Nelson et al. *O novo Éden*. Belém, Museu Emílio Goeldi, 2a ed., 1996.
- PARKINSON, G.H.R. (org.). *The Renaissance and the 17th Century Rationalism*, vol.4, in *Routledge History of Philosophy*. Londres, Routledge, 2003.
- PÉREZ-RAMOS, Antonio. *Francis Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge Tradition*. Oxford, Oxford University Press, 1988.
- PLATÃO. *Teeteto, Crátilo, República, Timeu*, in *Diálogos*. Belém, Universidade Federal do Pará, 1973.
- POCOCK, J.G.A. *Barbarism and Religion*, vol.3, *The First Decline and Fall*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- POLITO, Roberto. "Was Skepticism a philosophy?", *Classical Philology*, 102, n.4, out 2007, p.333-62.
- _____. *Aenesidemus of Cnossus: Testimonia*. *Cambridge Classical Texts and Commentaries*, 52. Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- POPKIN, Richard H. *The High Road to Pyrrhonism*. Indianapolis, Hackett, 1980.
- _____. "Scepticism and Modernity", in Tom Sorell (org.), *The Rise of Modern Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1993.
- _____. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 2003.
- _____. *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford, Oxford University Press, 2003.
- _____. (org.) *The Philosophy of the Sixteen and Seventeen Centuries*. Nova York, Free Press, 1966.
- _____. (org.). *Scepticism in the History of Philosophy: a Pan-American dialogue*. Dordrecht/Boston/Londres, 1996.
- PORCHAT, Oswaldo. *Vida comum e Ceticismo*. São Paulo, Brasiliense, 1994.
- _____. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo, Unesp, 2000.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*, vol.4. São Paulo, Loyola, 1994.
- RESCHER, Nicholas. *Scepticism: a Critical Reappraisal*. Oxford, Blackwell, 1980.
- ROSSI, Paolo. *Os filósofos e as máquinas*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- RUNIA, David T. *Philo of Alexandria: on the Creation of the Cosmos according to Moses*. Boston/Köln, Brill Leiden, 2001.
- RUSSELL, Bertrand. *An Inquiry into Meaning and Truth*. Londres, Routledge, 1940.
- _____. *Sceptical Essays*. Londres/Nova York, Routledge Classics, [1928] 1977.
- SÁNCHEZ, Francisco. *Quod nihil scitur*. Madri, Instituto de Filosofia Luis Vives, 1984.

SCHREFFLER, Michael J. “Vespucci rediscovers America: the pictorial rhetoric of cannibalism in early modern culture”, *Art History: Journal of the Association of Art Historians*, 28, 3, jun 2005, p.295-310.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril, 1975.

_____. *Contra os acadêmicos*. Disponível em
<<https://ebral.files.wordpress.com/2014/05/contra-os-academicos-santo-agostinho.pdf>>.
Acesso em 11 abr 2018.

SCHAPER, Eva e Wilhelm Vossenkuhl (orgs.). *Reading Kant*. Oxford, Blackwell, 1989.

SCHATZKI, Theodore. *Social Practices: a Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

SCHMITT, Charles B. *Cicero Scepticus*. Berlim, Springer, 1972.

_____. e Quentin Skinner (orgs.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*.
Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

SCHOFIELD, Malcolm, Myles F. Burnyeat e Jonathan Barnes (orgs.). *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford, Clarendon University Press, 1980.

SCHÜSSLER, Rudolf. “Jean Gerson, moral certainty and the Renaissance of Ancient Scepticism”, *Renaissance Studies*, vol.23, 4, 2009.

SEARLE, John R. *Expression and Meaning*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

SEDLEY, David. “The protagonists”, in Malcolm Schofield, Myles F. Burnyeat e Jonathan Barnes (orgs.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford, Clarendon University Press, 1980.

SEXTO EMPÍRICO. “Adversus mathematicos”, in *Works*, vol.IV. Cambridge, Harvard University Press, 1983.

_____. “Against the Dogmatists”, in *Works*, vol.III. Cambridge, Harvard University Press, 1983.

_____. “Against the Logicians”, in *Works*, vol.II. Cambridge, Harvard University Press, 1983.

_____. “Pyrrhonian hypotiposes”, in *Works*, vol.I. Cambridge, Harvard University Press, 1983.

SKINNER, Quentin. “Moral ambiguity and the Renaissance art of eloquence”, in *Visions of Politics, II: Renaissance Virtues*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

SORELL, Tom (org.). *The Rise of Modern Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1993.

SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Disponível em
<cdpb.org.br/segunda_versao_gabriel.pdf>. Acesso em 11 abr 2018.

STRAWSON, Peter F. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. Oxford, Oxford University Press, 1985.

STROUD, Barry. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford, Oxford University Press, 1984.

- TARRANT, Harold. *Scepticism or Platonism? The Philosophy Fourth Academy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- TEIXEIRA, Dante M. e Nelson Papávero. *Os primeiros documentos sobre a História Natural do Brasil (1500-1511)*. Belém, Museu Emílio Goeldi, 2002.
- TODOROV, Tzvetan. Prefácio de *Le Nouveau Monde*. Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. São Paulo, Loyola, 2012.
- VANDERVEKEN, Daniel. *Meaning and Speech Acts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *L'Atlantide: petite histoire d'un mythe platonicien*. Paris, Les Belles Lettres, 2005.
- VILLEY, Pierre. *Les sources & l'évolution des Essais de Montaigne*. Disponível em <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k66607q>>. Acesso em 11 abr 2018.
- WALKER, Ralph C.S. *The Coherence Theory of Truth: Realism, Anti-Realism, Idealism*. Oxford, Oxford University Press, 1989.
- WATSON, Richard A. "Sextus and Wittgenstein", *The Southern Journal of Philosophy*, vol.7, 1969, p.229-38.
- _____. *Representational Ideas from Plato to Patricia Churchland*. Dordrecht/Boston, Kluwer Academic Press, 1995.
- WHITTON, C.L. "Dubitatio comparativa: a misunderstood idiom in Pliny (*Natural History*, 7.150), Tacitus (*Histories*, 4.6), and others", *Classical Quarterly*, 61.1, 2011.
- WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Londres, Routledge, 1988.
- WILLIAMS, Michael. *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Princeton/Nova Jersey, Princeton University Press, 1996.
- _____. "Descartes' transformation of the sceptical tradition", in Richard Bett (org.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- WILSON, Bryan. *Rationality*. Oxford, Blackwell, 1980.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Zettel*. Londres, Blackwell, 1967.
- _____. *On Certainty*. Oxford, Blackwell, 1969.
- _____. *The Blue and Brown Books*. Oxford, Blackwell, 1972.
- _____. *Philosophical Grammar*. Oxford, Blackwell, 1974.
- _____. *Investigações filosóficas*. São Paulo, Abril, 1975.
- _____. *Culture and Value [Vermischte Bemerkungen]*. Oxford, Blackwell, 1980.
- _____. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo, Edusp, 1993.
- WOODRUFF, Paul. "Aporetic Pyrrhonism", in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol.VI, [1988] 2004.
- XENÓFANES DE CÓLOFON, in G.S. Kirk, J.E. Raven e M. Schofield (orgs.), *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2003.
- ZAGORIN, Perez. *Francis Bacon*. Princeton, N.J. Princeton University Press, 1999.

Copyright © 2018, Danilo Marcondes

Copyright desta edição © 2018:

Jorge Zahar Editor Ltda.

rua Marquês de S. Vicente 99 – 1º | 22451-041 Rio de Janeiro, RJ

tel (21) 2529-4750 | fax (21) 2529-4787

editora@zahar.com.br | www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.

A reprodução não autorizada desta publicação, no todo

ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Grafia atualizada respeitando o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa

Capa: Estúdio Insólito

Produção do arquivo ePub: [Rejane Megale](#)

Edição digital: janeiro 2019

ISBN: 978-85-378-1786-5

DANILO MARCONDES



INICIAÇÃO À HISTÓRIA DA FILOSOFIA

DOS PRÉ-SOCRÁTICOS A WITTGENSTEIN

13ª EDIÇÃO



 ZAHAR

Iniciação à história da filosofia

Marcondes, Danilo

9788537802496

303 páginas

[Compre agora e leia](#)

Resultado de mais de quinze anos dedicados ao ensino da filosofia, este verdadeiro guia da história do pensamento ocidental situa pensadores e correntes filosóficas em seu contexto histórico, discute idéias e conceitos e, quando necessário, apresenta os textos mais relevantes dos filósofos em questão, como o mito da caverna de Platão ou a tabela dos juízos e categorias de Kant. Dividido cronologicamente em quatro partes - filosofia antiga, medieval, moderna e contemporânea -, após cada capítulo o livro traz quadros sinóticos que recapitulam a matéria estudada, uma seleção de leituras sugeridas, além de propor questões e temas para discussão em sala de aula, o que reforça e traduz o caráter expressamente didático da obra. Conta também com índice remissivo.

[Compre agora e leia](#)

ADORNO & HORKHEIMER

Dialética do Esclarecimento



Dialética do esclarecimento

Adorno, Theodor

9788537812020

224 páginas

[Compre agora e leia](#)

"A expressão 'indústria cultural' foi empregada pela primeira vez nesse livro, saudado como um clássico desde sua publicação em 1947." Jornal do Brasil "Melancólico, pessimista, iluminista, duro, datado, perene. Inegavelmente um livro com a marca deste século 20." Folha de S. Paulo "Uma longa digressão sobre a história do pensamento, mostrando como a mitologia se transforma em filosofia e depois em ciência, como o progresso técnico vira regressão ideológica e, finalmente, como a cultura serve de base para a barbárie fascista." Veja" Considerado como a pedra angular das ideias que tiveram por berço a Escola de Frankfurt, esse livro é uma crítica filosófica e psicológica de amplo espectro das categorias ocidentais da razão e da natureza, de Homero a Nietzsche.

[Compre agora e leia](#)



STACY SCHIFF

VENCEDORA DO PRÊMIO PULITZER
AUTORA DE CLEOPATRA

AS BRUXAS

INTRIGA, TRAIÇÃO E HISTERIA EM SALEM



"O primeiro grande livro de não ficção sobre o tema em décadas.
Um thriller assombroso, quase um romance." *New York Times*

As bruxas

Schiff, Stacy

9788537818275

340 páginas

[Compre agora e leia](#)

Um dos mais sombrios episódios do passado norte-americano revelado de forma emocionante por uma das mais aclamadas escritoras da atualidade 1692, baía de Massachussets, Nova Inglaterra. A puritana aldeia de Salem assistiu à execução de catorze mulheres, cinco homens e dois cachorros – todos acusados de bruxaria. A feitiçaria se materializou em janeiro, o primeiro enforcamento ocorreu em junho, tudo terminou em setembro. Depois dos julgamentos, fez-se um silêncio crivado de culpa. Com base em meticulosa pesquisa, a renomada jornalista Stacy Schiff, vencedora do Pulitzer, reconstitui com precisão histórica e prosa vibrante os acontecimentos daquele ano sombrio e o surto coletivo que desencadeou o drama das bruxas de Salem. Um retrato em que Schiff traz à baila as ansiedades da América do Norte dos primeiros tempos para compará-las, brilhantemente, com as de hoje. Em nossa época de redes sociais, inimigos invisíveis e intolerância às diferenças, esta história sobre o obscurantismo religioso faz mais sentido que nunca. Um capítulo distópico do passado norte-americano que não devemos nunca esquecer – e muito menos repetir. "Magistral... Stacy Schiff reconstrói detalhadamente não apenas os acontecimentos de 1692, mas o mundo que os criou." The Los Angeles Times "Um thriller psicológico opressivo, forense." The Times "Stacy Schiff em grande forma, dando a um evento histórico o máximo de vida,

mistério e tragédia como a melhor das romancistas." Vanity Fair "Sua pesquisa é impecável; nenhum outro escritor foi tão a fundo." The New York Review of Books

[Compre agora e leia](#)

BEST-SELLER DO NEW YORK TIMES

STEVEN LEVITSKY & DANIEL ZIBLATT

COMO AS DEMOCRACIAS MORREM

*"Um livro perspicaz e muito bem fundamentado sobre
como a democracia está sendo enfraquecida em
dezenas de países – e de modo perfeitamente legal."*
Fareed Zakaria, CNN



Como as democracias morrem

Levitsky, Steven

9788537818053

272 páginas

[Compre agora e leia](#)

Uma análise crua e perturbadora do fim das democracias em todo o mundo. Democracias tradicionais entram em colapso? Essa é a questão que Steven Levitsky e Daniel Ziblatt – dois conceituados professores de Harvard – respondem ao discutir o modo como a eleição de Donald Trump se tornou possível. Para isso comparam o caso de Trump com exemplos históricos de rompimento da democracia nos últimos cem anos: da ascensão de Hitler e Mussolini nos anos 1930 à atual onda populista de extrema-direita na Europa, passando pelas ditaduras militares da América Latina dos anos 1970. E alertam: a democracia atualmente não termina com uma ruptura violenta nos moldes de uma revolução ou de um golpe militar; agora, a escalada do autoritarismo se dá com o enfraquecimento lento e constante de instituições críticas – como o judiciário e a imprensa – e a erosão gradual de normas políticas de longa data. Sucesso de público e de crítica nos Estados Unidos e na Europa, esta é uma obra fundamental para o momento conturbado que vivemos no Brasil e em boa parte do mundo e um guia indispensável para manter e recuperar democracias ameaçadas.

*** "Talvez o livro mais valioso para a compreensão do fenômeno do ressurgimento do autoritarismo ... Essencial para entender a política atual, e alerta os brasileiros sobre os perigos para a nossa democracia." Estadão

"Abrangente, esclarecedor e assustadoramente oportuno." The New York

Times Book Review "Livração ... A melhor análise até agora sobre o risco que a eleição de Donald Trump representa para a democracia norte-americana ... [Para o leitor brasileiro] a história parece muito mais familiar do que seria desejável." Celso Rocha de Barros, Folha de S. Paulo "Levitsky e Ziblatt mostram como as democracias podem entrar em colapso em qualquer lugar – não apenas por meio de golpes violentos, mas, de modo mais comum (e insidioso), através de um deslizamento gradual para o autoritarismo. Um guia lúcido e essencial." The New York Times "O grande livro político de 2018 até agora." The Philadelphia Inquirer

[Compre agora e leia](#)

SUZY GIORDANO, com LISA ABIDIN

12 HORAS DE SONO

Σ
C

12 SEMANAS DE VIDA

Um método prático e natural para seu bebê dormir a noite toda

IDEAL
PARA BEBÊS
DE ATÉ 18 MESES,
INCLUINDO
GÊMEOS

 ZAHAR

12 horas de sono com 12 semanas de vida

Abidin, Suzy

9788537808818

132 páginas

[Compre agora e leia](#)

Que pai nunca sofreu com dezenas de noites mal dormidas quando seus filhos eram bebês? Para alguns, essas dezenas ainda se transformam em centenas, incontáveis noites de sono entrecortado. A brasileira radicada nos Estados Unidos Suzy Giordano, mãe de cinco filhos, está nesse grupo. Quando os seus gêmeos nasceram (os caçulas da família), ela dormia cerca de 45 minutos por noite. Um dia pediu ajuda para os pais, para que cuidassem das crianças enquanto ela pretendia ter algumas horinhas de sono. Dormiu por 24 horas ininterruptas e decidiu que precisava criar um método que melhorasse sua condição de vida. A autora se baseou na tendência dos bebês de pular as mamadas da noite desde que suas necessidades nutricionais tenham sido atendidas durante o dia. Assim, criou um método que promete (e cumpre) ensinar um bebê de tamanho normal a dormir 12 horas depois de completar 12 semanas de vida. Um treinamento feito com tranquilidade, sem horas de choro ininterruptas, de forma gradativa e natural. O livro virou best-seller nos Estados Unidos e Suzy foi classificada como "a guru do sono do bebê" pelo "Washington Post". De lá para cá, já treinou centenas de bebês. Seu método funciona inclusive com crianças de mais de um ano.

[Compre agora e leia](#)